This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

BJ
1263
.W43

Die christliche Idee des Guten.

Die
christliche Idee des Guten
und
ihre modernen Gegensätze.

61849

Ein theologischer Beitrag zur christlichen Ethik

von

Hermann Weiß,
D. und Professor der Theologie in Tübingen.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1877.

Vorwort.

Wer heutzutage über ein ethisches Grundproblem, sei es nun vom philosophischen oder vom theologischen Standpunkte aus, seine Ueberzeugung wissenschaftlich darzustellen versucht, darf sich wenigstens dem beruhigenden Gedanken hingeben, daß er nichts Ueberflüssiges unternehme. Jedenfalls fehlt es für die Anhänger der christlichen Weltanschauung nicht an dringender Aufforderung, gerade auch die ethischen Grundlagen derselben erst recht herauszustellen und gegenüber von weitverbreiteten Zweifeln und immer offener hervortretenden Angriffen zu sichern und zu vertheidigen.

Das Christenthum ist in der Gegenwart nach verschiedenen Seiten hin auf dem Wege, wieder eine ähnliche Stellung einzunehmen und seine Mission in analoger Weise zu erfüllen wie in den Tagen seines Ursprunges und seines ersten erhabenen Laufes durch die Welt. Darin liegt, daß es erst noch berufen ist,

seine ethische Macht in voller Reinheit und Freiheit, Lebendigkeit und Stärke zu entfalten und in der hereinbrechenden Verdunklung des sittlichen Bewußtseins durch seine ethische Wahrheit allen aufrichtigen und edleren Geistern als himmlischer Leitstern zu dienen.

Täglich sehen wir ja die Meinungen wachsen und sich einflußreich ausbreiten, welche an die Stelle des sittlich gearteten Lebens durch Christum in der Gemeinschaft Gottes und seines Reiches vielmehr die Natürlichkeit und die Selbstherrlichkeit des sündigen Menschen setzen wollen. Die Einen suchen namentlich den heiligen Berg des Gesetzes abzugraben, die Idee des Guten und damit die Bestimmung und Verpflichtung der Menschheit zu erniedrigen bis zur Ebene, ja bis zu dem Sumpfe ihres natürlichen Treibens und Begehrens herab. Anderwärts wird das Menschliche in profaner oder auch in kirchlicher Gestalt so erhöht, daß es an's Göttliche, den Himmel, reichen oder Gott ersetzen und vom Throne stoßen will. Beidemal soll die empirische Menschheit zur unbedingten Geltung gebracht werden gegenüber von ihrer Idee, welche auf Gott zurückweist und auf die Bestimmung, welche sie als eine von ihm verliehene auch nur durch ihn erreichen soll. Solchen Bestrebungen tritt das Christenthum mit göttlicher Majestät und Klarheit entgegen, indem es, beidemal ohne gleichen, die menschliche Natürlichkeit und Eigenheit erniedrigt und zu Boden wirft und die Gott zuge-

wendete Menschheit zu göttlicher Würde und himmlischem Leben auf dem Wege der Begnadigung und Erneuerung, wie schon der ursprünglichen Erwählung und Berufung, in Christo erhebt.

So möchte ich im Sinne der christlichen Weltanschauung mit der nachstehenden Schrift einen Beitrag von theologischer Seite liefern zu dem immer ernster werdenden Ringen der Geister um die höchsten Fragen nicht bloß des Wissens, sondern des Lebens. In der christlichen Idee des Guten erkenne ich die erste Voraussetzung aller christlichen Ethik und alles christlichen Ethos. Bei der Feststellung und Entwicklung derselben muß sich besonders deutlich herausstellen, nicht nur wo die tiefe Kluft beginnt, welche heutzutage christliche und antichristliche Weltanschauung von einander scheidet, sondern auch wie viel Anlaß zur Verständigung unter denen vorhanden ist, welche manchmal von scheinbar entlegenen Regionen oder auch streitenden Heerlagern aus doch gemeinsam im ethisch-religiösen Centrum des Christenthums das Fundament und das Heiligthum unseres Lebens erkennen, hochhalten und vertheidigen.

Es war mir ein besonderes Bedürfniß und eine ermuthigende Arbeit, auch in der Beleuchtung relativer Differenzen (selbst da, wo sie zunächst als Gegensätze theilweise bezeichnet werden mußten) doch immer die Uebereinstimmung in jenem einigenden Mittelpunkte aufzusuchen und hervorzuheben und nur dasjenige auszuscheiden, was auch ihnen von einer dem Christenthum

entgegenstehenden Richtung beigemischt zu sein schien. Der lebendige Glaube, dessen wir heutzutage so dringend bedürfen, um nicht zu weichen und zu verzagen, wird gestärkt, wenn man mitten durch den Streit der Parteien und Richtungen hindurch auch wieder die unsichtbare Gemeinde und den stillen Bund der Geister gewahr wird, welchen Christi Name und Reich noch in allerlei Volk und Sprache um sich versammelt und in engerer oder loserer Gemeinschaft festhält. Wenn auch über das Bekenntniß und noch mehr über die dogmatische Lehre von Christo und seinem Reiche dermalen in unserer evangelischen Kirche eine Verschiedenheit der Anschauungen und ein Schwanken der Geister sich offenbart, welche zu ernsten Besorgnissen Anlaß geben, so muß uns die unläugbare Thatsache wieder aufrichten, daß darum doch so Viele von ihm nicht lassen wollen, weil sie in ihm jedenfalls den ethischen Lebenshort und das Licht der sittlichen Wahrheit gefunden haben.

So habe ich nicht bloß für den Zweck des Nachweises und der Orientirung, sondern namentlich auch zur Förderung der Verständigung unter den Zusammengehörigen und zur deutlichen Herausstellung des wahren und gemeinsamen Gegensatzes mancherlei Beziehungen auf die philosophische und theologische Literatur der Ethik, insbesondere der neueren, in meine Darstellung aufgenommen.

Bei der unentbehrlichen Kenntnißnahme von den zahlreichen und so verschieden gerichteten Producten der

allerneueſten Literatur auf dem Gebiete der ſittlichen Tagesfragen aber hat ſich mir die Erinnerung an ein warnendes Prophetenwort Schleiermachers immer wieder aufgedrängt, welcher in der dreizehnten ſeiner „Aphorismen zur Pädagogik“ ſagt: „Viel Klügeln in der Pädagogik geht gewöhnlich einer großen Revolution vorher, iſt aber nur die negative Seite ihres Vorgefühls.“ Wie Vieles wird heutzutage geklügelt von Berufenen und Unberufenen in Ethik und Pädagogik und wird ohne Scheu vor den etwaigen Wirkungen ſolches Klügelns in unſerem Volke auf allerlei Wegen verbreitet! Solches Klügeln der Menſchen ſtellt den auf dem Felsgrunde des göttlichen Wortes und des Chriſtenthums bisher errichteten Bau unſeres individuellen und ſocialen Lebens immer völliger auf den Flugſand, ſo daß er zuletzt in Sturm und Wetter zuſammenſtürzen muß. Ich bin gerade auch unter der Ausarbeitung dieſer Schrift immer gewiſſer geworden über den Einen unerſchütterlichen Felſengrund des göttlichen Wortes in der heiligen Schrift, auf welchen wir von Chriſto ſelber in ſo einfach erhabener Weiſe verwieſen werden (Matth. 7, 24—27). Was die Theologie aller Zeiten auf dieſem Grunde bis heute zu bauen und immer wieder umzubauen ſich bemüht hat, ſind vergängliche Verſuche, deren Mangelhaftigkeit nichts entſcheidet über die Feſtigkeit und den Werth des Grundes (1 Kor. 3, 10—15). So möge auch an meinem Verſuche das Bauwerk da und dort zweifelhaft und mangelhaft von

competenten Beurtheilern erfunden werden: wenn nur der Grund und das Material sich als echt und probehaltig erweisen!

Zur Veröffentlichung meiner Arbeit gerade im gegenwärtigen Zeitpunkte bin ich durch den besonderen Wunsch veranlaßt worden, mich an der vierhundertjährigen Jubiläumsfeier unserer Tübinger Hochschule als ein dankbarer Sohn derselben und einer ihrer gegenwärtigen Lehrer durch eine literarische Gabe und ein öffentliches Zeugniß zu betheiligen. Möchte meine Arbeit der erhebenden Feier nicht unwürdig sich darstellen.

Tübingen, im Juli 1877.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

Abtheilung I. Allgemeine Entwicklung der Idee des Guten . . 9

1) Ihre absolute Bedeutung und ihr Ursprung.
2) Verhältniß zur Religion.
3) Verhältniß zur objectiven Sittlichkeit und zur Cultur.
4) Verhältniß zum individuellen und zum socialen Leben.

Abtheilung II. Concrete Entwicklung der Idee des christlich Guten:

Kap. 1. Die Idee des christlich Guten unter dem Gesichtspunkte der Einzelpersönlichkeit 70

a) Ihr Inhalt.
b) Ihr Gegensatz: das Böse.
c) Ihre Verwirklichung in Christus.

Kap. 2. Die Idee des christlich Guten unter dem Gesichtspunkte der Gemeinschaft 109

a) Wesen und Gestalt der christlichen Gemeinschaft im ganzen.
b) Die einzelnen Kreise und Formen der christlichen Gemeinschaft.
c) Das Reich des Bösen. — Schluß.

Einleitung.

§ 1.

Ethiſche Fragen haben allezeit ein über die Wiſſenſchaft hinausliegendes hohes praktiſches Intereſſe. Dieſes Intereſſe nimmt in demſelben Maße zu, in welchem das Bewußtſein allgemeiner heraustritt aus der Unmittelbarkeit der Sitte oder der ſubſtantiellen Sittlichkeit, in welchem mit der Reflexion über die Natur des Sittlichen ſchließlich ſeine Geltung überhaupt in Zweifel gezogen wird. Denn mit ſolcher Skepſis iſt allemal ein Zerfall der praktiſchen Sittlichkeit verbunden, wie wir z. B. bei den Griechen ſeit dem Auftreten der Sophiſtik wahrnehmen. Die Skepſis zieht in ſolchen Zeiten aber nicht bloß die überlieferten ethiſchen Anſchauungen in Zweifel, ſondern in der Regel ſchon vorher und noch mehr die ontologiſchen (metaphyſiſchen), religiöſen, dogmatiſchen. An Sitte und Glaube bleibt nichts, was nicht von der nagenden Reflexion zerfreſſen würde. Ohne den höheren Halt ſittlich-religiöſer Ueberlieferung und Ueberzeugung fällt dann namentlich die große Menge den empiriſchen Meinungen und Beſtrebungen, insbeſondere dem Drange nach Befriedigung des ſinnlichen Egoismus anheim *).

*) Für unſere Zeit ſollen als Vertreter der auch auf das ethiſche Gebiet ausgedehnten Skepſis hier (mit Uebergehung der Literatur des vulgären Materialismus) nur genannt werden: Strauß, Alter und neuer Glaube;

Da das Christenthum die vollkommene Gottesoffenbarung und das höchste Leben in die Menschheit hereingebracht hat, hätte man nicht erwartet, daß auch innerhalb der Christenheit, welche sich nun, ins Große angesehen, fünfzehn Jahrhunderte lang mit christlichen Ideen genährt und durchdrungen hat, deren Geist an denselben groß gewachsen ist, noch eine ähnliche Periode der Skepsis eintreten werde. Aber sie ist als Resultat etwa einer hundertjährigen (von ihren ersten Anfängen an zweihundertjährigen) Geistesentwicklung unläugbar vorhanden *). Mit dem Glauben an die dogmatischen Ueberlieferungen des Christenthums schwankt auch das ganze Gebäude der darauf gebauten sittlichen Ueberzeugungen. Man kann versuchen, den religiösen Glauben durch dogmatische Substruction (Apologetik) oder auch Reconstruction (verschiedene Formen der Glaubenslehre seit Schleiermacher) zu befestigen und von hier aus dann auch wieder die sittlichen Ueberzeugungen festzustellen. So ist man ja früher durchweg von der Dogmatik zur Ethik fortgegangen. Aber vielleicht wird sich heutzutage der umgekehrte Weg als der erfolgreichere erweisen: nämlich von der Ethik zur Dogmatik zu gehen.

Zunächst versucht es das sittliche Bewußtsein einfach, sich auf sich selbst zurückzuziehen, wie wir in der alten Zeit an Sokrates und Aristoteles sowie an den Stoikern, in der neueren an

---

Hartmann, Philosophie des Unbewußten; Lange, Geschichte des Materialismus; Hellwald, Culturgeschichte der Menschheit; Dühring, Der Werth des Lebens (2. Aufl. 1877); fast sämmtlich Schriften, welche im „gebildeten Publikum" die weiteste Verbreitung gefunden haben. Merkwürdigerweise stellen namentlich Hartmann und Dühring gelegentlich insbesondere die civilisirte Menschheit als grundschlecht und eigentlich incorrigibel dar, offenbaren also auch nach dieser Seite hin den Bankerott des sittlichen Bewußtseins, den Untergang des Idealismus im Naturalismus. Es stimmen aber (mit Ausnahme Lange's) jene Schriften alle überein in dem Rufe nach Beseitigung des Christenthums. Ihre praktische Consequenz liegt vor in den Bestrebungen der Socialdemokratie.

*) Vgl. unter den zahlreichen Urtheilen in diesem Sinne über unsere Zeit z. B. eines der neuesten in der Schrift: „Gott oder die Berechtigung des persönlichen geistigen Princips in der Schöpfung", von Graf Majlath (Wien 1877).

Kant und Fichte wahrnehmen. Die sittlichen Positionen liegen ja dem unmittelbaren Bewußtsein am nächsten, die Grundlagen derselben lassen sich auch unter den Trümmern eingestürzter religiöser oder dogmatischer Ueberlieferungen immer wieder am ehesten als unzerstörbar auffinden und aufzeigen. Aber das Ethische trägt allezeit das Ontologische in sich, und so wird es zur Wurzel, welche, wenn die ethische Anschauung nur einigermaßen gesund ist, unfehlbar wieder die entsprechende metaphysische bzw. religiöse oder dogmatische Erkenntniß aus sich hervortreibt. Gerade in einer durchgebildeten und umfassenden Weltanschauung lassen sich die theoretischen und die praktischen Fundamente oder Principien gar nicht von einander trennen. Es sind gewisse Grundsätze, welche keineswegs durch eine bloße Nöthigung des Verstandes, sondern weit mehr durch eine unmittelbare That des Willens, durch einen Act des Glaubens als unfehlbarer Ausgangspunkt ergriffen und festgehalten werden, und diese Grundsätze sind ebensowohl ethischer als metaphysischer oder logischer Art. Dies hat namentlich J. G. Fichte wiederholt auf das Bestimmteste ausgesprochen. Sogleich zum Beginn seiner „Sittenlehre" (S. 9): „Unsere Philosophie geht aus von einem Glauben [an die Willensfreiheit] und weiß es." Aehnlich in der „Bestimmung des Menschen" (S. 194): „Alle meine Ueberzeugung ist nur Glaube, und sie kommt aus der Gesinnung, nicht aus dem Verstande." Das genuine Christenthum stimmt ohnehin mit dieser Zusammenfassung des Ethischen und des Metaphysischen, des Theoretischen und des Praktischen ganz überein. So kann allerdings eine Untersuchung, welche zunächst eine ethische Grundfrage vom Standpunkte des Christenthums aus zu lösen sucht, hoffen, daß dadurch auch die dogmatische Einsicht und Ueberzeugung gefördert oder doch befestigt werde.

In dem Mittelpunkte aller ethischen Untersuchungen steht die Frage nach dem Guten. Gibt es ein Gutes im absoluten Sinne, und was ist sein Inhalt? Das Christenthum gibt hierauf eine ganz bestimmte, schon durch ihre Erhabenheit imponirende und zugleich anziehende Antwort. Diese Antwort ist freilich zunächst ein empirisches Datum. Denn sie ist gegeben durch die geschichtliche Offenbarung Christi, in seiner Person, seiner Lehre,

seinem Werke, in der weiteren Entwicklung jener Offenbarung durch die Apostel, schließlich für uns in der Ueberlieferung des Neuen Testamentes von derselben. Jene Antwort ist aber nicht bloß im Glauben, sondern auch in der Erkenntniß fortschreitend angeeignet und reproducirt durch das christliche Bewußtsein, worunter man freilich nicht irgendwelche temporäre Auffassung des Christenthums, sondern das durchschlagende, bei allem Wechsel und aller Weiterbildung doch auch wieder im Grunde identische und continuirliche Gesammtbewußtsein und Gesammtzeugniß der christlichen Kirche von Anfang an bis heute zu verstehen hat. Die christliche Offenbarung, welche ja doch nicht dazu erschienen ist, um absolutes Geheimniß zu bleiben, hat darin ihre fortschreitende Deutung durch das erkennende Aufnehmen und Darstellen der gläubigen Gemeinde erhalten. Deßhalb bildet es das wesentliche Mittelglied für unser heutiges Verständniß derselben. Von selbst ergibt sich von unserem Standpunkte aus, daß wir die wesentliche Fortbildung (bzw. Erneuerung) des christlichen Bewußtseins seit der Reformation nur innerhalb der evangelischen Kirche suchen können. Dieses christliche Bewußtsein ist freilich nichts äußerlich Greifbares und Begränztes und ebensowenig etwas absolut Fertiges; aber wer mit ebenso empfänglichem als umfassendem Geiste sich in seine Denkmale und Zeugnisse versenkt, erhält daraus den durchdringenden und erhebenden Eindruck, daß es eine im Grunde übereinstimmende und doch zugleich wachsende Erkenntniß Christi gebe in seiner Gemeinde. Er findet schließlich in dem Ergebnisse der Entwicklung den Einigungspunkt, von wo aus sein durch die geistigen Elemente der Gegenwart zeitlich bestimmtes denkendes Bewußtsein sich mit der ewigen und für alle Zeiten im Grunde identischen Wahrheit des Christenthums zu durchdringen vermag. Daß es sich nur um eine Einigung im Glauben, d. h. auf Grund der persönlichen Heilserfahrung von Christo handeln kann, versteht sich von selbst; aber der beschriebene Weg soll dahin führen, daß Christus nicht bloß geglaubt, sondern auch erkannt, nicht bloß mit dem Herzen, sondern auch mit dem Verstande angeeignet werde. Indem nun jene Einigung im Geiste vollzogen wird, hört das Christenthum auch für die Erkenntniß auf, ein bloß empirisches Datum zu sein. Es erhebt sich für

mich aus einer bloßen heiligen Ueberlieferung zur Stufe geglaubter und *erkannter* Wahrheit, zur Wahrheit meines persönlichen, denkenden Bewußtseins. Das auf solche Weise gebildete christliche Bewußtsein ist nun die unmittelbare Quelle für die wissenschaftliche, speciell die systematische Darstellung der christlichen Wahrheit*). Zwar könnte man es vielleicht näherliegend und sicherer finden, unmittelbar auf das Neue Testament zurückzugehen. Aber eine solche Darstellung, wenn sie wirklich *unmittelbar* die im Neuen Testamente enthaltenen mannigfaltig gearteten Lehren Jesu und seiner Apostel mittheilen würde, könnte nur eine historisch referirende sein nach Art der „biblischen Theologie", nicht aber eine systematisch entwickelnde, und schon deßhalb muß auf diesen Weg verzichtet werden. Das Neue Testament findet in anderer Weise seine eingreifende Stelle bei der Bildung der christlichen Lehre. Es muß ja der Geist des Darstellers dieser Lehre sich mit jener Originaldarstellung im Grunde nicht weniger geeinigt haben, als mit den späteren abgeleiteten Darstellungen. Die Erkenntniß der ersteren dient zur Norm für die Beurtheilung der letzteren. Aber es ist doch auch nicht zu übersehen, daß eben auch die letzteren dazu helfen, den bleibenden und gemeinsamen substantiellen Inhalt, *das Wort Gottes* im engeren und specifischen Sinne *aus* der heiligen Schrift, speciell dem Neuen Testamente heraus zu erkennen und für das Bewußtsein der gegenwärtigen Christenheit, zumal für das wissenschaftliche Bewußtsein immer vollständiger zu vermitteln. Allerdings wird eine von dem christlichen Bewußtsein ausgehende systematische Darstellung der christlichen Wahrheit auch noch im Verlaufe der Entwicklung bei allen Hauptpunkten immer wieder die unmittelbare Beziehung auf die heilige Schrift eintreten lassen müssen, nicht nur um sich der fortwährenden Uebereinstimmung mit derselben versichert zu halten, sondern um auch im einzelnen den Zufluß aus der ersten Quelle stets bereichernd und reinigend auf die Darstellung einwirken zu lassen. Das christliche Bewußtsein,

*) Vgl. meine Abhandlung über „Die Principien der modernen Theologie mit besonderer Beziehung auf die Dogmatik" (Stud. u. Krit. 1866, 1. Heft); dazu *Schmid*, Christl. Sittenlehre (§ 2, bes. S. 30).

oder die vom heiligen Geiste erfüllte Erkenntniß, ist ja nichts anderes als das mit dem Worte Gottes einsgewordene menschliche Erkennen, und darum hält es sich auch im einzelnen nothwendig an dieses göttliche Wort als an seine Quelle und seine Norm. Objectives Gotteswort (λόγος ἐν ῥήματι), urkundlich bezeugt in der Schrift, ist gerade auch auf dem ethischen Gebiete absolute Grundlage der pneumatischen Erkenntniß; nur dem γράμμα widerstrebt das lebendige sittliche Bewußtsein fast noch mehr als das denkende und das religiöse (2 Kor. 3, 6—18). Eine von dem christlichen Bewußtsein ausgehende Darstellung wird aber ganz von selber auch an die allgemeinen Voraussetzungen des menschlichen Bewußtseins wie an die speciellen des Zeitbewußtseins anknüpfen und mit denselben sich theils vermittelnd, theils, soweit es sich um das Zeitbewußtsein handelt, auch abwehrend auseinandersetzen. So wird die christliche Erkenntniß nicht nur zu voller Klarheit durchgearbeitet und tritt in der Vielseitigkeit ihrer Beziehungen ans Licht, sondern sie gewinnt auch erst die rechte Fähigkeit, solche zu überzeugen, welche erst noch innerhalb des allgemein menschlichen und speciell des Zeitbewußtseins stehen.

Wollte man das christlich Gute ausschließlich aus dem Neuen Testamente heraus darstellen, so könnte gerade die Idee desselben als solche kaum entwickelt werden. Man müßte dann jedenfalls A. v. Oettingen beistimmen, welcher (Moralstatistik, Bd. II, § 13, S. 157 ff.) gegen Wuttke, Rothe u. A. geltend macht, das christlich Gute müsse specifisch in seiner concreten historischen Gestalt als das durch Christum aus der Sünde heraus erneuerte Heilsleben dargestellt werden. So ist es allerdings fast ausschließlich im Neuen Testamente dargestellt; nur wenige Stellen weisen auf die ursprüngliche Idee des Guten zurück. Aber das christliche Bewußtsein geht nun namentlich in der wissenschaftlichen Reflexion weiter zurück auf die an sich seienden ursprünglichen Voraussetzungen der Erscheinung des Guten in Christo, d. h. eben auf die Idee des Guten*). Dasselbe erwägt,

*) Vgl. Löber (Das innere Leben, S. 92): „Das Wort der heiligen Schrift bringt nicht nur Kunde von den Thaten Gottes, sondern führt in die ewigen Ideen des Heils und des Lebens ein, die früher sind als die

daß das in Christo geschichtlich verwirklichte Heilsleben jedenfalls in seiner Vollendung unmöglich etwas anderes sein könne als der ursprüngliche schon von Ewigkeit her von Gott gewollte Zustand sittlicher Vollkommenheit der Menschen (Epheſ. 1, 4f.). Wenn aber dieſes, dann hat dieſer im urſprünglichen Denken Gottes als Idee der Menſchheit exiſtirt und iſt ſo in der anerſchaffenen Anlage des Menſchen demſelben auch als an ſich ſeiender Grund ſeines ſittlichen Bewußtſeins, freilich nicht als fertige Idee, mitgegeben*). Als fertige Idee tritt uns das vollkommen Gute erſt mit ſeiner urſprünglichen Verwirklichung in Chriſto entgegen. Aber nachdem es uns hier durch Wort und That offenbar geworden iſt, erkennen wir es wohl (gleichſam wie durch eine platoniſche ἀνάμνησις) als den urſprünglichen Gotteswillen und Gottesgedanken von der Menſchheit, als den tiefſten Grund und Trieb wie das innerſte Geſetz unſeres eigenen Willens. Somit kann allerdings nur vom chriſtlichen Standpunkte aus die Idee des Guten in ihrer Vollkommenheit erfaßt und dargeſtellt werden. Aber wenn es dann andererſeits gelingt, gerade von hier aus ſchon die Idee in ihrer vollen Reinheit, alſo das chriſtlich Gute zugleich als das urſprüngliche und an ſich ſeiende Ideal der Menſchheit zu entwickeln, dann iſt auch die oberſte, wahrhaft principielle Vorausſetzung der chriſtlichen Ethik gewonnen, eine Vorausſetzung, welche für jedes empfängliche und einigermaßen entwickelte ſittliche Bewußtſein eine überwältigende Evidenz in ſich trägt, und die Forderung des chriſtlich Guten hat zugleich jeden äußerlichen heteronomiſchen Charakter verloren. Zugleich können innerhalb dieſer Entwicklung die Grundlinien der geſammten Ethik gezogen werden. Die Idee iſt ja durchweg das Urbild und der Spiegel der Wirklichkeit, einmal, ſofern ſie uns zeigt, was ſchlechthin wirklich werden ſoll und muß, ſodann ſofern

---

Thaten des Heils und über dieſelben hinausliegen. Die ewigen Ideen werden nun als verwirklichte oder in der Verwirklichung begriffene verkündigt."

*) Dies iſt offenbar die Wahrheit an der kirchlichen Lehre von der justitia originalis, welche als empiriſcher Zuſtand am Anfange der Menſchheitsentwicklung nicht denkbar iſt.

wir daran meſſen können, ob und wie weit die Wirklichkeit mit ihrer Norm, ihrem τέλος übereinſtimme oder nicht.

Eine gewiſſe Schwierigkeit, die Idee des Guten vom chriſtlichen Standpunkte aus darzuſtellen, liegt allerdings darin, daß zunächſt alles ausgeſchieden werden muß, was nur mit dem factiſchen Sündenzuſtande der Menſchheit zuſammenhängt. Eine ſolche Ausſcheidung wird ja aber auch thatſächlich dann ſtattgefunden haben, wenn die ſittliche Entwicklung der Menſchheit zur Vollendung gekommen iſt, und ſo iſt alſo die Darſtellung ebenſowohl von dieſem Geſichtspunkte der Vollendung aus wie von demjenigen des urſprünglichen Gottesgedankens aus zu entwerfen. Bei der Entwicklung ſelber muß nicht nur überhaupt zurückgegangen werden auf das allgemeine ſittliche Bewußtſein der Menſchheit, ſondern es iſt die chriſtliche Anſchauung noch beſonders in Beziehung zu ſetzen mit denjenigen Auffaſſungen der Gegenwart, welche jenes allgemeine ſittliche Bewußtſein in ſeiner derzeitigen Ausbildung in hervorragender Weiſe repräſentiren, alſo namentlich zu den wichtigſten Darſtellungen der philoſophiſchen Ethik.

Wenn übrigens bei der Entwicklung der chriſtlichen Idee des Guten zunächſt auch alles ferne gehalten wird, was mit dem factiſchen Sündenzuſtande der Menſchheit zuſammenhängt, ſo wird auf der anderen Seite gerade durch dieſes erſte Kapitel der chriſtlichen Ethik der Erkenntniß der Sünde am beſten vorgearbeitet. Gerade vom Standpunkte der Idee aus betrachtet, erkennt man ja erſt recht die ganze Diſtanz, ja den Widerſpruch der Wirklichkeit. Auf dieſes Gebiet aber ſoll ſich unſere gegenwärtige Unterſuchung nicht mehr erſtrecken.

Abtheilung I.

Allgemeine Entwicklung der Idee des Guten.

§ 2.

Die christliche Idee des Guten findet ihre eigene Voraussetzung an der Idee des Guten überhaupt. Die Idee des Guten ist die eigentlich principale unter jenen drei Ideen, welche als aprioriſcher Besitz des menschlichen Geistes, bzw. als aprioriſch angelegter Inhalt der menschlichen Vernunft das höhere Wesen und Streben des Menschen, wodurch er sich von den Thieren unterscheidet, begründen*). Jene Ideen sind die Ideen des Wahren, des Guten und des Schönen, sie weisen alle hin auf ein Vollkommenes für den Menschen, die erste für seine Erkenntniß, die zweite für seinen Willen, die dritte für seine Anschauung, Gefühl und Phantasie. Unter diesen drei Ideen ist die Idee des Guten die höchste, theils weil dasselbe als seiendes gedacht offenbar

*) Die Polemik von Steudel (Kritik der Sittenlehre, S. 243—276) gegen den aprioriſchen Ursprung dieser Idee, namentlich der Idee des Guten vermag unseren Satz so wenig zu erschüttern, als diejenige des früheren Empirismus und Sensualismus. Als fertiges Depositum liegen jene Ideen freilich nicht in der Menschenseele; aber woher hat sie den Zug, dieselben überall da auszubilden, wo sie zum Geiste sich entwickelt? (Vgl. auch Lotze, Logik, § 313 ff. 329 ff.)

auch die eigentliche Substanz des Wahren und Schönen ausmacht, theils weil es als Aufgabe für den Menschen sich an das eigentliche Centrum desselben, den Willen, wendet und so von beiden Seiten aus angesehen dasjenige enthält, was absolut werthvoll ist und schlechthin sein soll, also das wahrhaft Unbedingte, Absolute*). Die eigenthümliche Erhabenheit und die durch keinen Zeitlauf abzuschwächende Anziehungskraft der platonischen Philosophie beruht hauptsächlich darauf, daß Plato der Idee des Guten die eben bezeichnete centrale und beherrschende Stelle in seinem Systeme angewiesen hat. Es soll hier die naheliegende Frage über den Zusammenhang der Idee des Guten mit der Gottesidee und also der Sittlichkeit mit der Religion noch nicht besprochen werden. Hier kommt zunächst nur alles darauf an, daß die eigenthümliche Realität jener Idee im menschlichen Geiste erkannt werde. Sie ruht speciell auf dem Zeugnisse des Gewissens, welches dem Menschen Kunde gibt von einer absoluten Norm für seinen Willen, welches ihn eben damit versichert von der ihm inwohnenden Willensfreiheit, aber auch den Glauben in ihm anregt, daß das Gute nicht vergeblich gewollt werde, sondern schließlich zum Ziele komme.

Man hebt zwar neuerdings von den verschiedensten Seiten her die Abhängigkeit des concreten Gewissens von der empirischen sittlichen Bildung des Menschen hervor, wie sie wesentlich erfolgt im Zusammenhange mit den Einflüssen der ihn umgebenden sittlichen Anschauungen, Grundsätzen und Gewohnheiten. Aber so richtig auf der einen Seite die Wahrnehmung ist, welche sich in jener Hervorhebung der empirischen Seite an dem Gewissen geltend macht, so unrichtig wird nun die ganze Auffassung vom Gewissen, wenn man bei dieser Wahrnehmung stehen bleibt. Das Gewissen hat (wie auch der Apostel Paulus Röm. 2, 14 f. deutlich hervorhebt) eben nicht nur einen empirischen, subjectiven und wandelbaren, sondern auch einen aprioriſchen, objectiven und unwandelbaren Factor. Im concreten Gewissen kommt allerdings das dem Menschen eingepflanzte Gottesgesetz seiner gottebenbildlichen geistigen Natur, der Geistestrieb in ihm nicht rein für sich zum

*) Vgl. Trendelenburg, Naturrecht, § 37.

Vorſchein, ſondern nur im Zuſammenſein mit jener Summe von Anſchauungen u. ſ. w., welche der Menſch ſich allmälig bei größerer oder geringerer Aufmerkſamkeit auf jenes Geſetz und zugleich unter der Einwirkung ſeiner Umgebung gebildet hat. Aber das urſprüngliche Gottesgeſetz und der urſprüngliche Gottestrieb im Menſchen macht ſich doch auch geltend und bricht oft gewaltig durch durch jenen empiriſchen Gewiſſensinhalt theils in der allgemeinen Forderung, daß der Menſch ſich einem unbedingten Sollen, einem abſoluten Geſetze zu unterwerfen habe, theils in der inſtinctiven Reaction gegen ſolches, was dem urſprünglichen Geiſtestriebe, welcher zugleich der Trieb Gottes im Menſchen iſt, widerſtrebt *). Denn alles Urſprüngliche im Menſchen wirkt als ein Lebendiges zunächſt in der Form des unmittelbaren Triebes in das Bewußtſein herein, erzeugt alſo zwar noch keine discrete Erkenntniß, offenbart aber doch ſtets eine ſpecifiſche Tendenz, namentlich in der Reaction gegen alle Unterdrückung durch Thorheit und Willkür. Es gilt auch von der höheren Natur des Menſchen: „Naturam expellas furca, tamen usque redibit.“

Wenn man aber andererſeits erkennt, daß das concrete Gewiſſen, weil es nicht allein von jenem objectiven und aprioriſchen Gottes- und Geiſtestriebe im Menſchen beſtimmt iſt, der normalen ſittlichen Bildung von außen her bedarf, ſo liegt hierin nur der ſchlagendſte Beweis für die Nothwendigkeit göttlicher Erziehung des Menſchengeſchlechtes auf dem Wege poſitiver Offenbarung. Man muß einſehen, wie unentbehrlich zu der ſittlichen Bildung (bzw. Erneuerung) des Menſchengeſchlechtes die Offenbarung Gottes durch das Wort und die Conſtituirung eines Gemeinweſens oder Gottesreiches auf Erden iſt, worin die unzweideutige Offenbarung ſeines heiligen Willens vorhanden iſt und herrſcht, damit eben auch das Gewiſſen normal beſtellt ſei.

Das Bewußtſein um die abſolute Bedeutung des Guten bildet den Nerv der teleologiſchen Weltanſchauung. Denn dieſe beruht auf der Annahme, daß alles Geſchaffene (durch einen

*) Vgl. J. Köſtlin: „Studien über das Sittengeſetz“, Jahrbb. für deutſche Theologie 1868, S. 393 f.

absoluten Willen) nach der Idee des Guten gestaltet und daß das Gute insbesondere das durch die Freithätigkeit des Menschen zu verwirklichende Ziel der Geschichte sei. Insofern sollte es gar keine andere Weltanschauung geben, als die teleologische. Sie setzt freilich den Willen voraus, den Willen des persönlichen Schöpfers und Herrn der Welt und den Willen des wahrhaft als Persönlichkeit gedachten Menschen. Aber diese Voraussetzung ist geradezu identisch mit dem Glauben des Geistes an sich selber und mit der Ueberzeugung von der eigenthümlichen Realität des Sittlichen. Denn alles Sittliche gründet in der Beziehung der menschlichen Willensfreiheit auf ein ihr mitgegebenes absolutes Gesetz, und wiederum dieselben Elemente bilden das substantielle Wesen der Persönlichkeit oder des Geistes. Der teleologischen Weltanschauung steht freilich heutzutage in einflußreicher Geltung die causale gegenüber, und mit dieser ist die Idee des Guten unvereinbar. Im Spinozismus*) hat die causale Weltanschauung ein- für allemal ihren klassischen Typus erhalten; doch liegen in diesem Systeme die Principien des idealistischen Pantheismus und des mechanischen Naturalismus, dieser beiden möglichen Formen der causalen Weltanschauung, welche in unserem Jahrhundert eine gesonderte Ausbildung erhalten haben, noch ungeschieden ineinander. Weil alles nothwendig, durch die Natur und den Zusammenhang der Dinge absolut determinirt ist, gibt es in der causalen Weltanschauung keinen Zweck, also auch keinen absoluten Zweck, kein Gutes. Gut und böse sind bloß Relationen, welche die subjective Betrachtung und Vergleichung an den Dingen auffindet, ebenso wie nützlich und unnütz, sauer und süß. An die Stelle des Guten tritt das Seiende, und dieses allerdings gilt, wie es ist, für das Vernünftige. Hieran wird in der

---

*) Trendelenburg (Naturrecht, 2. Aufl., § 18) zählt zwar gerade den Spinozismus als dritte Weltanschauung neben der mechanischen und der teleologischen (neben Demokritismus und Platonismus) auf; aber mit innerer Nothwendigkeit hat sich gerade auch aus dem Spinozismus die physikalisch-mechanische Weltanschauung entwickelt, weil er den Geist nicht kennt und den Causalzusammenhang verabsolutirt, eine Consequenz, welche Trendelenburg dort selber zugesteht.

Hauptsache nichts geändert, auch wenn man mit Hegel das Seiende in ein Werdendes verwandelt, und (was auch Spinoza doch schon wenigstens intendirte) das Vernünftige im Processe der Ueberwindung des Natürlichen zu Stande kommen läßt. Denn auch das Natürliche ist eben nothwendig und muß so unter dem Vernünftigen oder Guten mitbegriffen werden, obwohl es demselben eigentlich entgegengesetzt ist. Es gibt auf diesem Standpunkte der absoluten Causalität, der schlechthinigen Bedingtheit alles Endlichen, auch der menschlichen Handlungen, kein wahrhaft Böses und so auch kein wahrhaft Gutes. Selbst Schleiermacher hat sich, trotz des starken und hohen ethischen Elementes seiner Weltanschauung, dieser Consequenz des Spinozismus nicht völlig zu entziehen vermocht*). Kaum verhüllt wird jene alle Sittlichkeit zerstörende Consequenz der causalen Weltanschauung oder des absoluten Determinismus bei Ed. v. Hartmann (Philosophie des Unbewußten, Buch IV, besonders S. 104 f.). Der Wille ist in Wahrheit bloßer Trieb, Willensentscheidungen gehen im dunkeln Grunde des Unbewußten vor sich, die mehr oder weniger constante Art und Richtung derselben oder der Charakter wird nur durch die That offenbar; die Reflexion des Bewußtseins, welche den Schein der Freiheit erzeugt, bildet höchstens eine anregende (motivirende), aber durchaus keine entscheidende Instanz. Zuweilen kann es gelingen, durch absichtlich hervorgerufene Vorstellungen wenigstens modificirenden Einfluß auf die Willensentscheidung zu üben, ja sogar mit Hilfe langer und beharrlicher Gewohnheit den eigenen Charakter zu ändern; aber das Resultat

---

*) Auch ihm fehlt der eigentliche Begriff des Willens, wie z. B. die nachstehende Stelle aus der „Erziehungslehre“ (in Beyers Bibliothek pädag. Klassiker, S. 95) deutlich zeigt: „Auf dem Punkte, von wo an die Intelligenz hervortritt, scheiden sich zwei Lebensperioden. Was ist es, wodurch diese Scheidung bewirkt wird? Es ist das Erscheinen des Willens, d. h. daß in den geistigen Lebensfunctionen unter der Form des Bewußtseins die Impulse liegen, durch welche auch die leiblichen Functionen bestimmt werden. Denn jeden Moment, in welchem die ganze Lebenseinheit unter dieser Form des Bewußtseins bestimmt wird, nennen wir einen Willensact.“ Vgl. noch über das Böse „Philos. Ethik“ von Twesten, S. 250 (Satz 47) und über die Freiheit (Satz 48 u. 49).

ist in jedem Falle zweifelhaft und nur schwer zu erreichen (Kap. XI). „Sittlich" und „unsittlich" sind keine dem [unbewußten] Willen als solche inhärirende Eigenschaften, sie drücken nur Beziehungen desselben zu einem bestimmten Standpunkte des höheren Bewußtseins aus. Was hilft nun noch die beigefügte Versicherung, daß durch die gegebene Darlegung der Werth dieses vom Bewußtsein geschaffenen kritischen Standpunktes nicht erniedrigt werden soll! Das begreift man allerdings, wie ein solcher Dualismus zwischen Willen und Bewußtsein zum Pessimismus führen muß. (Vgl. Röm. 7, 24 f.)

Zwischen den genannten beiden Weltanschauungen, der teleologischen und der causalen, bewegt sich heutzutage der entscheidende Kampf; es ist klar, auf welche Seite die Ethik sich zu stellen hat, wenn sie die Idee des Guten festhalten will. Das Ueberhandnehmen der causalen Weltanschauung deutet hin auf eine zunehmende Abstumpfung der Energie des Gewissens theils unter dem Einflusse einseitig intellectualistischer und ästhetischer Geistesrichtung *), theils auch unter der wachsenden Macht des egoistisch-sinnlichen Trieblebens (vgl. Löber a. a. O. S. 77 ff. **)). Der von seinem Gewissen mehr oder weniger verlassene Mensch erfaßt sich selber nicht mehr als freies und verantwortliches Subject, als ethische Persönlichkeit, er erscheint nur sich selber im Spiegel seines Bewußtseins als Object, als ein Glied in der Kette der Naturwesen. Während nun aber heutzutage die causale Weltanschauung an den Naturwissenschaften eine mächtige Stütze findet, ist die Verkehrtheit derselben auf der anderen um so leichter zu erkennen, weil sie immer allgemeiner als mechanisch-naturalistische auftritt. Es stellt sich immer deutlicher heraus, daß der Glaube an die Realität des Geistes gleichfalls schwinden muß, wenn man durch Preisgebung der teleologischen Weltanschauung die Realität des Guten fallen läßt. Denn das Gute ist die Substanz und das Ziel des Geistes (Lotze, Mikrokosmos,

---

*) Vgl. Hundeshagen, Der deutsche Protestantismus, S. 17 ff. 46 f. 192 ff. — J. Müller, Lehre von der Sünde, 6. Aufl., Bd. I, S. 337.

**) Dazu meine Inauguralrede über „Die hauptsächlichsten Bildungsideale der Gegenwart", bes. S. 11 ff.

Buch V, Kap. 1 u. 5, beſonders S. 327 f. des zweiten Bandes).

Die relativen Auffaſſungen des Guten, welche dasſelbe ſo poniren, daß ſie es zugleich wieder negiren, kommen heutzutage für die Wiſſenſchaft kaum mehr in Betracht, obwohl ſie in der Praxis fortwährend großen Einfluß üben. Sie ſind weſentlich empiriſtiſch und haben ihre wiſſenſchaftliche Vertretung ſeiner Zeit namentlich ſeit Locke im engliſchen Empirismus und Deismus gefunden (O. Pfleiderer, Moral und Religion, § 73—76, und Trendelenburg, Naturrecht, § 24—30). Auf dieſem Standpunkte wird das Gute identificirt mit dem Angenehmen oder auch dem Zweckmäßigen, beziehungsweiſe dem Conventionellen, es iſt der Standpunkt des verſtändigen Eudämonismus, beziehungsweiſe der Convenienz und Opportunität *). Derſelbe erhält einen ſittlichen Anſtrich, theils indem der Verſtand zum Maßhalten, Anſtand u. ſ. w. räth, damit das Ziel der Glückſeligkeit erreicht werde, theils indem die Glückſeligkeit des Nebenmenſchen mit in Berechnung genommen wird als Bedingung der eigenen Glückſeligkeit (ſo auch von Adolf Steudel, Kritik der Sittenlehre, 1877, S. 580 ff.). Was ſich aus ſolcher Ueberlegung als Bedingung der Glückſeligkeit ergibt, wird das Gute genannt, verdient dieſen Namen aber in keiner Weiſe, weil es nur Product menſchlicher Willkür und kluger Selbſtſucht iſt. Es iſt nur ein Beweis durchaus oberflächlicher Betrachtung, wenn etwa jener Standpunkt ſeine Vorſchriften und Zwecke doch unter die Idee des Guten (welche er als ſolche, nämlich als aprioriſche läugnet) ſubſumiren will, weil ſie ja von der Vernunft eingegeben ſeien und der Einrichtung der menſchlichen Natur entſprechen. Es fragt ſich eben, welche „Vernunft“ und welche Natur man dabei im Auge hat; in der Hauptſache iſt dieſe „Vernunft“ doch nur „der Herren eigener Geiſt“ oder, wie Hegel es bezeichnet, der ſchlechte endliche Verſtand. Durch die wahre Vernunft und durch den tieferen Grund ſeiner Natur wird der Menſch überhaupt hinausgewieſen über

*) Gleichfalls nur relativ wird das Gute beſtimmt, wenn es mit der äſthetiſchen oder intellectuellen Bildung des Menſchen verwechſelt wird, worüber zu vgl. Oettingen, Bd. II, § 4 und meine Inauguralrede.

dieſen ganzen Standpunkt ſubjectiver Klugheitsmoral, welche das Gute ſo zu ſagen nach ihrem Meinen und Belieben erfinden oder einfach in der conventionellen Sitte finden will. Lehrreich, aber wahrhaft traurig zu ſehen iſt es, wie der eben geſchilderte Standpunkt kürzlich wieder in dem angeführten Buche von Adolf Steudel mit einer faſt naiven Offenheit und Zuverſicht gleichſam als das Facit der geſammten Entwicklung der philoſophiſchen Ethik erneuert worden iſt (vgl. S. 265 ff. 538 ff. 580 ff.). Es genügt von ihm den folgenden Satz anzuführen: „Das, was ſich zu einer Sittlichkeitstheorie ausgebildet hat, hat ſeinen Entſtehungsgrund lediglich in dem Beſtreben, das, was — und zwar beſonders in ſocialer Beziehung — für objectiv gut gehalten wird, zu verwirklichen und dem objectiv nicht Guten vorzubeugen, ihm entgegenzutreten. Das, was dieſes allgemeine und individuelle Wohl fördert, das muß jenem Beſtreben gemäß willkommen ſein und gebilligt werden, d. h. es iſt, wenn es von einem menſchlichen Willen ausgeht, ſittlich gut. Das Innerliche, Subjective, die Geſinnung des Handelnden ſind dabei an ſich für das allgemeine Intereſſe durchaus gleichgiltig. Weil aber die Motive die Entſtehungsgründe der Handlungen ſind, ſo muß die Geſellſchaft dafür Sorge tragen, in dem Einzelnen ſolche Motive zu erregen, welche ein objectiv gutes (!) Handeln verurſachen.“ Alſo „objectiv gut“ iſt, was die Geſellſchaft als zu ihrem Wohle dienlich anſieht, die Geſinnung des Menſchen wäre an und für ſich gleichgiltig, aber es liegt im Intereſſe der Geſellſchaft, der Geſinnung des Einzelnen eine ſolche Richtung zu geben, daß er auch das Seinige „zum Wohle der Geſellſchaft“ beträgt. Bei dieſer ſchnöden Herabwürdigung der menſchlichen Geſinnung zum Mittel für das Wohl der Geſellſchaft muß man ſich nur über die Naivetät wundern, womit der Verfaſſer vorausſetzt, daß der Einzelne trotz ſeines „berechtigten“ Egoismus (S. 580 ff.) ſein eigenes Wohl und dasjenige der Geſellſchaft als übereinſtimmend erkennen und behandeln werde*). Wenn aber die Geſellſchaft mir

*) Einmal ſteigt dem Verfaſſer der neueſten „Kritik der Sittenlehre“ eine Ahnung auf von der Hoheit und Abſolutheit des wahrhaft Guten, nämlich wo er von „der vollendeten ſittlichen Schönheit“ redet (S. 533), welche er

etwa zumuthet, daß ich in der Vertheidigung des Vaterlandes mich für dieselbe opfern solle, wenn täglich zur Erfüllung meiner Pflichten gegen meine Familie, zur Ausrichtung meines Berufes u. s. w. Selbstverläugnung von mir gefordert wird?! Es ist nicht nöthig, durch ähnliche Fragen jenen seichten verständigen Eudämonismus und cultivirten Egoismus weiter ad absurdum zu führen. Aber bei einem solchen Resultate muß der ideenlose Empirismus, welcher sich indessen ja dermalen in weiten Kreisen für Speculation ausgibt, allemal anlangen, ja dahin führt zuletzt jeder Standpunkt, welcher nicht in der unmittelbaren sittlichen Selbstgewißheit des Geistes das Wesen desselben identisch setzt mit dem ideal aufgefaßten Guten. Wir ziehen das Resultat: weil dem Guten nach dem constanten und übereinstimmenden Grundzeugnisse des menschlichen Geistes absolute (aprioriſche oder ideale) Realität zukommt, darum ist sowohl die causale Weltanschauung [1]) als jener subjective Standpunkt der Verstandeswillkür falsch.

Formell betrachtet enthält die Idee des Guten drei Momente in sich. Das Gute kann ja theils dem Menschen noch gegenüberstehen als Forderung, dann enthält es für ihn das Gesetz oder im einzelnen die Pflicht. Oder lebt es bereits im Men-

---

auch von der „schönen Sittlichkeit“ (S. 222 f.) noch richtig unterscheidet. Aber nachdem er die Perle gefunden, läßt er sie liegen, er weiß nichts damit anzufangen.

*) Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß die causale Naturbetrachtung (selbst bis in das menschliche Seelenleben herein) ein wichtiges Element wahrer Weltanschauung darstelle. Aber sie ist nur Element, welches der höheren teleologischen Betrachtungsweise ein- und unterzuordnen ist. Philosophen wie Ulrici und namentlich Lotze (auch schon H. Fichte und Trendelenburg) haben zur Lösung dieses schwierigen Problems jedenfalls solche Beiträge geliefert, daß eine Annäherung an dieses Ziel eingeleitet ist. Die vollständige Erreichung desselben ist für unsere irdische Erkenntnißstufe nicht möglich, weil sie ein Schauen in's Innere der Dinge voraussetzt. Aber wenn man sogar mit Kant zunächst völlig im Dualismus von Teleologie und Causalität stehen bleibt, so soll man doch wenigstens wie er beide Seiten als wahr anerkennen und für das praktische Verhalten die teleologische herrschen lassen; ja man soll aus seiner „Kritik der Urtheilskraft“ auch noch Andeutungen schöpfen, wie auch die Causalität in dem Dienste der Teleologie zu verwenden sei.

ſchen als Geſinnung, Willensrichtung und Kraft des Handelns, dann iſt es die Tugend. Oder erſcheint das Gute als Product und letztes Ziel des ſittlichen Handelns, dann iſt es das ſittliche Gut. Mit der Idee des ſittlichen Gutes verbindet ſich von ſelbſt der weitere Gedanke, daß der Menſch darin auch ſeine Befriedigung, ſeine Glückſeligkeit finde. Und wie nun die Vielheit der Pflichten in der Einheit des Geſetzes, die Vielheit der Tugenden in der Einheit der ſittlich vollkommenen Perſönlichkeit (des „Gerechten, Weiſen, Gotteskindes") ſich zuſammenfaßt, ſo die Vielheit der Güter, in ihrer Vollendung gedacht, in der Einheit des höchſten Gutes, an welches ſich alſo auch die vollendete Glückſeligkeit oder die Seligkeit anknüpfen würde.

In die Idee des Guten als des ſchlechthin Seinſollenden iſt ferner auch das noch eingeſchloſſen, daß ſie ſchließlich auch wirklich realiſirt werden muß. Sie kann ihrem Begriffe nach nicht unrealiſirt bleiben; ſonſt müßten wir einen abſoluten Widerſpruch gerade in unſerem vernünftigen Bewußtſein ſetzen, bzw. für immer ertragen. Aber dies iſt bereits ein Punkt, wo die ſittliche Grundidee, die Idee des Guten, über ſich hinausweiſt auf die religiöſe Grundidee, auf die Idee Gottes als des Urhebers und Vollenders des Guten.

Mit der Idee des Guten iſt auch die Idee oder richtiger der Begriff des Böſen gegeben. Es iſt dasjenige, was abſolut nicht ſein ſoll und doch abſolut ſein will. Nicht iſt das Böſe das bloße Nochnichtſein des Guten (wie auch Schleiermacher es auffaßt), die bloße Endlichkeit oder die bloße Natürlichkeit, welche erſt vom Geiſte, von der Vernunft durchdrungen, in's Unendliche erhoben werden ſoll, nicht iſt es ein bloßer defectus an dem Guten. Schon die Sprache unterſcheidet das Unentwickelte, Mangelhafte, Unvollkommene auch auf dem Gebiete des Bewußtſeins und Willens ganz genau von dem Böſen. Das Böſe iſt vielmehr ſeinem Begriffe nach der poſitive Widerſpruch des Willens gegen das Gute, welcher eben ſich ſelbſt als abſolut ſetzt, ſtatt ſich der Norm des Guten als ſeinem abſoluten Geſetze zu unterwerfen. Dies iſt das Böſe jedenfalls ſeinem Begriffe nach, wenn auch empiriſch der noch unvollkommen entwickelte Wille häufig noch nicht ſchlechthin mit voller Klarheit und Entſchiedenheit den Widerſpruch

wider das Gute will, sondern zunächst eben von vereinzelten Trieben und Begierden sich im Gegensatze gegen das Gesetz bestimmen läßt.

---

§ 3.

Nachdem im Vorhergehenden die Realität und Absolutheit der Idee des Guten überhaupt festgestellt worden ist, handelt es sich um ihre nähere Bestimmung. Dabei haben wir uns mit einer Reihe von Gegensätzen auseinanderzusetzen, wie sie speciell in der neueren Zeit hervorgetreten sind oder doch eine concretere Gestalt angenommen haben. Man könnte nun von theologischem Standpunkte aus etwa jene Häresieentafel, welche Schleiermacher (Christliche Sitte, S. 88 ff.) aus der Glaubenslehre auch in die christliche Sittenlehre herübergenommen hat, anwenden und zeigen, daß auch hinsichtlich der Auffassung des Sittlichen der doketische und der ebionitische, der manichäische und der pelagianische Abweg zu vermeiden sei. Es könnten dann zu diesen christologischen und anthropologischen bzw. soteriologischen Irrthümern noch mit Schmid (a. a. O., S. 39 f.) die beiden verkehrten Auffassungen des Gottesbegriffs, nämlich die pantheistische und deistische, als dem Christenthum entgegengesetzt hinzugefügt werden. Es ist ja kein Zweifel, daß sich die meisten falschen Richtungen in der Sittenlehre auch heutzutage noch wesentlich auf jene dogmatischen Irrthümer zurückführen lassen. Aber auf der anderen Seite sind doch auch zum Theil neue Irrthümer hervorgetreten, oder ist wenigstens die Gestalt, in welcher die alten Gegensätze erscheinen, eine dermaßen veränderte, daß es schon um der Deutlichkeit willen räthlicher erscheint, bei der Aufführung und Bekämpfung derselben jene dogmatische Häresieentafel zunächst bei Seite zu lassen. Die Gegensätze, welche heutzutage im Vordergrunde stehen, sind mehr allgemeiner Natur. Die hauptsächlichsten derselben, welche nun näher beleuchtet werden sollen, kommen in folgenden drei Fragen zum Vorschein:

1) Ist das Gute (die Sittlichkeit) rein immanent und autonomisch ohne religiöse Grundlage und Zielbestimmung aufzufassen,

oder ruht es auf Theonomie, auf religiöser und transcendenter Voraussetzung und Zielbestimmung? Es handelt sich hier also wesentlich um das Verhältniß von Religion und Moral, theilweise um den Gegensatz zwischen moderner Humanität und Christenthum.

2) Haben wir das Gute wesentlich zu suchen in der persönlichen Gesinnung, dem sittlichen Sein des Subjects oder vielmehr auf dem Gebiete des Handelns, in der Art und dem Objecte bzw. dem Producte der Thätigkeit? Hier handelt es sich ganz besonders um die Differenz zwischen moderner Cultur und christlicher Sittlichkeit.

3) Liegt das Gebiet des Sittlichen vorzüglich in der Sphäre des Individuums oder in derjenigen der Gemeinschaft, und wenn letzteres bejaht wird, ist wohl der Staat specifisch als die Sphäre und die Verwirklichung des Sittlichen, des Guten anzusehen?

---

§ 4.

Wir betrachten zunächst den ersten Gegensatz, welchen wir kurzweg als denjenigen zwischen Autonomie und Theonomie bezeichnen können, bei welchem vor allem das Verhältniß von Religion und Moral in Frage kommt *). „Die Sittlichkeit bildet einen principiellen Gegensatz gegen jede Art von Heteronomie; denn diese erzeugt stets nur Legalität, niemals aber Moralität. Also beruht jene auf der reinen Autonomie." So hatten zuerst namentlich Kant und Fichte erklärt, und seitdem ist diese Behauptung wie ein Axiom weithin in den wissenschaftlichen und gebildeten Kreisen bewahrt, ja sie ist oft genug als leere Phrase wiederholt worden. Zwar hatte Kant selber seine Autonomie doch nicht ganz rein festzuhalten vermocht. Denn er

---

*) Dabei sind besonders zu vergleichen: Martensen, Die christliche Ethik, § 5 u. 14; O. Pfleiderer, Moral und Religion. Treffende Bemerkungen finden sich vielfach bei J. H. Fichte in seinem „System der Ethik". Eine Sammlung verschiedener Ansichten und oberflächlich raisonnirende Kritik gibt Steudel.

brachte die Religion und den Glauben in dreifacher Weise in die Sittlichkeit herein: einmal können wir zufolge des Gewissens doch nicht umhin, Gott als moralischen Gesetzgeber anzusehen, sodann gibt es zwar keine besonderen Pflichten gegen Gott, aber es ist doch eine Pflicht gegen uns selbst, Religion zu haben, d. h. alle unsere Pflichten als göttliche Gebote zu betrachten, „nämlich zur Stärkung der moralischen Triebfeder in unserer gesetzgebenden Vernunft" (Rothe, Ethik, § 857 Anm.; J. H. Fichte, Bd. I, S. 85 f.), endlich kann nur Gott die Glückseligkeit mit der Sittlichkeit compensiren, was zu den Postulaten der praktischen Vernunft gehört. Steudel hat insofern nicht Unrecht, wenn er in dieser ganzen Frage Kant einen Widerspruch mit sich selber vorwirft (a. a. O., S. 829). Fichte aber hat in seiner späteren Periode (vgl. seine „Anweisung zum seligen Leben") jenen Standpunkt der reinen Autonomie ganz verlassen und sich vielmehr der Mystik, dem Standpunkte der johanneischen Gottesliebe, angenähert. Schon dies kann uns bedenklich machen inbetreff der „reinen Autonomie". Für den Pantheismus Hegels und auch Schleiermachers existirt dieselbe ohnehin nicht oder nur scheinbar, höchstens als Kehrseite der absoluten Abhängigkeit, sofern allerdings auch wieder der Einzelne als Subject in seinem vernünftigen Selbstbewußtsein sich gewissermaßen als αὐτόθεος über die allgemeine aber unbewußte Vernunft stellt (Pfleiderer, S. 159 u. 161; H. Fichte, Bd. I, S. 226). Daß die Sittlichkeit einen wesentlichen Gegensatz gegen jede Art von Heteronomie bilde, sofern diese nur Legalität, niemals Moralität erzeugt, ist hinsichtlich jedes erwachsenen, nicht mehr erziehungsbedürftigen Menschen richtig, sofern wir diejenige Art von Sittlichkeit, welche aus einer gewissen unmittelbaren Uebereinstimmung des Gefühls und der Gesinnung mit der objectiven Sitte und Religion hervorgeht (die Sittlichkeit des Volkes, der Frauen), nicht als heteronomisch bezeichnen werden (Oettingen, Bd. II, S. 67 ff.). Nur datirt jener Satz nicht erst von Kant, sondern er gehört zu den primitiven Grundsätzen des neutestamentlichen Christenthums und speciell noch der evangelischen Kirche, der Reformation. Man hat weder die Bergpredigt, noch den Galaterbrief, noch die reformatorischen Grundschriften Luthers je verstanden und das evangelische Glaubensprincip je begriffen,

wenn man jenen Satz nicht vor allem darin gefunden hat. Für den Christen, speciell für den evangelischen Christen gibt es kein rein äußerliches, rein positives Gesetz; vielmehr, „was bei ihm nicht aus dem Glauben kommt, das ist Sünde“ (Röm. 14, 3), selbst wenn es, objectiv angesehen, der Norm des Sittlichen gemäß ist. Wozu hätten Christus und Paulus den Kampf geführt gegen pharisäische und jüdische Gesetzlichkeit, wozu ebenso die Reformatoren gegen römische Satzung und Werkheiligkeit, wenn sie nicht eben das Princip der Heteronomie hätten verwerfen und beseitigen wollen! Bis hieher sind wir also mit Kant ganz einverstanden.

Wie steht es aber mit der anderen Seite der oben erwähnten Behauptung, mit dem Satze: „somit hat die Sittlichkeit ihr Princip in der reinen Autonomie“? Man erwäge wohl, daß es sich hier nicht um einzelne abgeleitete Gebote oder Regeln der Sittlichkeit, sondern um das Wesen des Sittengesetzes, einer absoluten Gesetzgebung überhaupt handelt. Hier nun ist „reine Autonomie“ eine einfache contradictio in adjecto. Das absolute Gesetz ist seinem Wesen nach etwas Gesetztes oder Gegebenes, das ich (freilich nicht mit dem gesammten Inhalte der Bestimmungen, welche das sittliche Bewußtsein zufolge seiner concreten Ausbildung hineinlegt) irgendwie in meinem Bewußtsein vorfinde als eine mich absolut bindende Norm. Zwar sagt auch der Apostel Paulus von den Heiden: ἑαυτοῖς εἰσὶ νόμος (Röm. 2, 14), aber er versteht dies nur im Gegensatz gegen das positive Gesetz der Juden, er erklärt es sofort durch den νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν. Das absolute Gesetz weist also zurück auf einen absoluten Gesetzgeber. Man kann es versuchen, diesen Gesetzgeber zunächst unpersönlich zu fassen als die absolute, allgemeine Vernunft, welche dem vernünftigen Einzelwesen das Gesetz vorschreibt, jedenfalls kann aber dann von reiner Autonomie nicht mehr die Rede sein. Auch hier ist das einzelne Subject nicht souveräner Herr, es ist unterworfen der Norm der allgemeinen Vernunft, wenn diese auch als die vernünftige zugleich erkannt ist für identisch mit dem innersten, geistigen Wesen des Menschen selbst.

Es gibt praktisch und thatsächlich eine Sittlichkeit, welche auf dem Standpunkte der reinen Autonomie stehen bleibt. Mar-

tenſen hat mit Recht ermahnt, man ſolle dies auf chriſtlicher Seite ja nicht läugnen, auch nicht unterſchätzen; denn es handle ſich hier um eine weltgeſchichtliche Thatſache, welche ſchon im heidniſchen Alterthum vorhanden *), ganz beſonders aber in der modernen Zeit hervorgetreten ſei. Gemeint iſt die Sittlichkeit der reinen Humanität, welche ohne religiöſen Hintergrund ſich beſtimmen läßt durch die Idee des honestum, des Menſchenwürdigen, des Vernünftigen, immerhin gegenüber von dem erniedrigenden Naturalismus ein werthvolles Zeugniß für die unvertilgbare ſittliche und ideale Anlage der menſchlichen Natur, theilweiſe auch für den ethiſirenden Einfluß des Chriſtenthums, welcher auch da noch fortdauert, wo man ſich von ſeiner Baſis im chriſtlichen Glauben losgeſagt hat. Aber dieſe autonome rein humane Sittlichkeit verſteht ſich ſelber nicht, ſie iſt, rein objectiv angeſehen, eine Inconſequenz oder eine Halbheit, deren Unhaltbarkeit ſich ſchließlich auch im Großen herausſtellen muß und weithin ſchon herausgeſtellt hat. Iſt es nämlich nicht ernſtlich gemeint von dem Autonomiſten mit der Abſolutheit des Geſetzes, dann kann er nur inconſequenterweiſe noch von Sittlichkeit reden; huldigt er aber im Ernſte dem abſoluten Geſetz, dann iſt es eine Halbheit von ihm, den abſoluten Geſetzgeber zu verwerfen (vgl. Rothe, § 117, Anm. 5). Jene autonome Sittlichkeit iſt aber in jedem Falle auch in ſich ſelber mit einem Grundfehler behaftet, welcher unten näher aufzuzeigen iſt. Vorerſt verweilen wir noch bei der aufgeſtellten Forderung eines abſoluten Geſetzgebers. Dieſer kann, wie auch Kant betont hat, nur als das abſolut gute Weſen, d. h. als heilige Perſönlichkeit gedacht werden. Nur in dieſer kann der Menſch wirklich die abſolute Quelle des ſittlichen Geſetzes verehren, nur im Glauben an den heiligen Gott

*) Als Begründer der religionsloſen Moral iſt Ariſtoteles dargeſtellt worden von Luthardt in der intereſſanten Schrift: „Die Ethik des Ariſtoteles in ihrem Unterſchied von der Moral des Chriſtenthums“. Daß aber vor Ariſtoteles auch die Sittlichkeit der Griechen einen religiöſen Hintergrund gehabt, lehrt Luthardt und beweiſen z. B. die „Chriſtlichen Klänge aus den griechiſchen und römiſchen Klaſſikern“ von R. Schneider.

bleibt er bewahrt entweder vor der Furcht, welche sich doch nur einer fremden unethischen Macht (μοῖρα, fatum) unterworfen fühlt oder vor der Ueberhebung, welche einer persönlichen Vernunft gegenüber sich gar nicht absolut abhängig weiß. „Gott von der Welt nicht wesentlich verschieden zu denken ist nur denen möglich, die das menschliche Gewissen verkennen, in dem Gott und der Mensch untrennbar zusammen und doch unterschieden gedacht werden müssen" (Löber, S. 77). Das Bewußtsein um die absolute Bedeutung des Guten wie der Proceß seiner Verwirklichung haben ihre Wurzel und ihren Typus in dem religiösen Grundverhältnisse menschlicher Persönlichkeit zu dem heiligen Gott, welches ein Verhältniß der absoluten Abhängigkeit und der Freiheit, der Differenz und der Gemeinschaft zugleich ist*). Nur in dieser Beziehung auf Gott erhält das Gute den Charakter des Heiligen, welcher zu seiner Reinheit und Vollendung unerläßlich ist (Rothe, § 114). Es ist immerhin ein bedenkliches Zeichen, daß auch innerhalb der Christenheit eine rein profane Sittlichkeit für ausreichend und vollkommen gelten soll, und daß man in der Beziehungslosigkeit zu dem persönlichen Gott keinen sittlichen Defect (Röm. 1, 21; vgl. mit Matth. 22, 37 f.) mehr erkennen will. Durch die Theonomie aber entsteht keine Heteronomie in dem nach Gottes Bild geschaffenen Menschen. Denn Gottes Gesetz offenbart sich ihm als das ursprüngliche Gesetz und der ideale Grundbetrieb seines eigenen gottverwandten geistigen Wesens, wodurch ihm eben die eigenthümliche Würde und die normale Entwicklung derselben garantirt wird. In der Erkenntniß dieser Wahrheit stimmt der lebendige, vollends der christliche Theismus mit dem idealistischen Pantheismus vollkommen überein. Aber (wie z. B. auch Lipsius' „Dogmatik", § 32, und noch bestimmter „Protestantische Kirchenzeitung" 1877, Nr. 15, erklärt) nur im Glauben an den persönlichen Gott hat der Mensch eine sichere Garantie seiner Erhabenheit über den mechanischen Lauf der Natur und Welt, „nur durch die Religion vermag er sich als ein Ganzes in sich oder als Selbstzweck aufrecht zu erhalten" (vgl. dazu denselben Aus-

*) Vgl. Schmid, Sittenlehre, S. 146 ff.; Oettingen, Bd. II, S. 60 ff.

druck bei Ritſchl, Rechtf. und Verſ., Bd. III, S. 578, und in Trendelenburgs „Naturrecht", 2. Aufl., S. 391). — Hieran reiht ſich ein zweites Moment, um uns die religiöſe Begründung des Guten zu bewähren. Was abſolut ſein will, muß auch eine abſolute Garantie ſeiner Verwirklichung haben. Die autonome Sittlichkeit, das nur im Bewußtſein und der Kraft des Menſchen begründete Gute hat dies nimmermehr. Es hat es nicht nach rückwärts, wie eben gezeigt worden iſt; denn ohne die Vorausſetzung des heiligen Gottes hat das Gute keine urſprüngliche Wirklichkeit, es iſt nur vorhanden als Idee und als Proceß. Es hat aber die Garantie ſeiner Verwirklichung ebenſowenig nach vorwärts. Denn unter allen Umſtänden iſt der auf ſich ſelbſt angewieſene Menſch, wie ihn die Erfahrung fortwährend überzeugt, nach innen und nach außen zu ſchwach zur vollen Durchführung des Guten; auch die vereinigte Menſchheit vermag keine Garantie dafür zu bieten. Die Verwirklichung des Guten bleibt alſo immerwährender Proceß, unendliches Poſtulat. Wenn aber hienach kein Glaube vorhanden ſein kann an die definitive Realiſirung des Guten, dann muß auch der Glaube an ſeine volle Realität, an ſeine abſolute Bedeutung erſchüttert werden. Der Menſch (oder auch die Menſchheit) kann nicht im Ernſte glauben, daß er zu einer Siſyphus- oder wenigſtens Penelope-Arbeit verurtheilt ſei, und ſo verzichtet er am Ende auf das Ideal des Guten und begnügt ſich mit relativen Zwecken, deren Verwirklichung in ſeiner Hand ſteht. Hegel hat es überaus leicht genommen mit dieſer Inſtanz, es iſt aber auch in den Kreiſen, deren Bewußtſein durch ſeine Anſchauung beſtimmt war, jene eben geſchilderte Conſequenz hervorgetreten. Die moderne Humanität verzichtet großentheils auf das abſolut Gute und begnügt ſich mit relativen Zwecken. Schleiermacher hat offenbar unter dem Eindrucke von dem Gewichte jener Inſtanz ſeinen philoſophiſchen Standpunkt durch den theologiſchen ergänzt. In der Perſon Chriſti, in der von ihm ausgehenden Erlöſung bringt er ein höheres von Gott geſetztes Princip zur vollen Verwirklichung des Guten herein; aber (wie ihm von Baur und Strauß mit Recht entgegnet worden iſt) dieſes hiſtoriſche Princip hat auf dem Hintergrunde ſeines ſpinoziſtiſchen Gottesbegriffes keinen Halt

und keine Wahrheit. Kant hat zur Realisirung des Guten einen Act der Wiedergeburt beim Menschen und Gott als Compensator von Glückseligkeit und Sittlichkeit, Fichte seine moralische Weltordnung postulirt; aber diese Postulate sind theils von ihren Prämissen aus inconsequent, theils in sich selbst unhaltbar. Insbesondere ist die „moralische Weltordnung" für sich ein bloßes Abstractum, das als solches nur in dem Denken des Philosophen existirt. Die moralische Weltordnung hat als solche einen Sinn und ihre Wahrheit, wenn sie gesetzt und getragen ist von einem persönlichen Ordner, einem absoluten Willen und Geiste; läugnet man diesen, dann bleibt nichts übrig als die bloße Naturordnung mit ihrer mechanischen Causalität *). Die nothwendige Consequenz aber dieses letzteren Standpunktes ist, wie nun auch am Tage liegt, der trostloseste Pessimismus. Denn die Natur oder das Universum erscheinen trotz Strauß' gegentheiliger Versicherung weder als „gütig, noch als vernünftig". Wir brauchen also zur Realisirung des Guten den persönlichen, heiligen und lebendigen Gott, nur dieser kann es im Menschen und in der Welt zur Durchführung bringen. Deßhalb bittet der Christ im Vaterunser seinen Gott: „Dein Wille geschehe auf Erden wie im Himmel", und er schickt dieser Bitte überdies noch die zwei ersten voran, welche noch deutlicher anzeigen, daß die Erfüllung des göttlichen Willens von Gott selber ihren Ausgang nehme.

In der ursprünglich angelegten Gemeinschaft des Menschen mit dem heiligen Gott haben wir also den Ursprung, das Fundament und den Grundtypus des Guten gefunden, welches in seiner Vollendung zusammenfällt mit dem Heiligen. Ebenso setzt der unentbehrliche Glaube an die absolute Verwirklichung des Guten und zwar sowol im Innern des Menschen als in der äußeren Welt die wesentliche und immerwährende Mitwirkung des heiligen Gottes zu diesem Zwecke voraus. Die Sittlichkeit hat demnach ihre Wurzel in der Religion, im religiösen Glauben an den heiligen und lebendigen Gott, wie er vollkommen eben nur im Christenthum erkannt wird, von dorther empfängt sie auch ihre belebende Nahrung und ihre vollendende Weihe. Auch die

*) Vgl. Lotze, Mikrokosmos, Bd. III, S. 562 f.

Weltgeſchichte lehrt uns ja von der alten bis in die neueſte Zeit in der Frömmigkeit die Wurzel und das Fundament der Sittlichkeit erkennen. Namentlich hat im Ganzen eines Volkes der Zerfall der Frömmigkeit, des religiöſen Glaubens noch ſtets die Abnahme bzw. den Untergang der allgemeinen Sittlichkeit nach ſich gezogen, und durch alle ernſteren Geiſter der Gegenwart zieht ſich die bange Sorge, daß das Ueberhandnehmen des Atheismus und Materialismus den Ruin der modernen Geſellſchaft herbeiführen möchte *).

Die autonome Sittlichkeit hat keinen rechten Halt und keine volle Kraft, ſie trägt aber auch in ſich ſelbſt einen Grundfehler. Indem der Menſch gerade ſein ſittliches Grundverhältniß, dasjenige zu dem perſönlichen Gott, ignorirt und ſich rein auf ſich ſelbſt ſtellt, iſt auch ſein moraliſches Verhalten ein im Grunde verkehrtes, nämlich mit der Egoität, bzw. geradezu mit Egoismus und Stolz behaftetes. Der Menſch, welcher ſich rein auf ſich ſelbſt ſtellt, nimmt ſeine Herrlichkeit, und wäre ſie auch theilweiſe eine ſittliche, dahin als einen Raub an Gott (Philipper 2, 6), ja er iſt in Gefahr, ſich ſelbſt zum abſoluten Mittelpunkt ſeines Lebens zu machen, alſo ſchlechthin böſe zu werden. Mit vollem Rechte iſt ſchon öfter (neuerdings wieder von Löber und Martenſen, S. 72 f.) der autonomen Sittlichkeit, der religionsloſen Humanität die Prometheusſage als ihr treffendes Bild vorgehalten worden. Denſelben Geſichtspunkt hat Auguſtin im Auge gehabt, wenn er die Tugenden der Heiden splendida vitia genannt hat, ein Urtheil, welches aber auch noch von dem milden und humaniſtiſch gebildeten Melanchthon wiederholt wird **). Beide ſind

*) Vgl. z. B. auch Mangold: „Wider Strauß", Rectoratsrede in Bonn, gehalten am 22. März 1877.

**) Vgl. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen u. ſ. w., S. 40 f. 153. 452 f. Aber auch Mangold („Humanität und Chriſtenthum", Rectoratsrede 1876) ſagt: „Die ungebrochene Kraft des Egoismus des natürlichen Menſchen verdirbt die Sittenlehre und die von derſelben vorgeſchriebene Handlungsweiſe auch der Griechen und Römer." Vgl. auch Lotze, Mikrokosmos, Bd. III, S. 609. Schleiermacher, Chriſtliche Sitte, S. 306. — Inbetreff Calvins vgl. Lobſtein, Die Ethik Calvins, S. 8 f.

der Ansicht, Egoismus und Stolz seien auch von der heidnischen Tugend unabtrennbar. Schließlich bildet dieser Gesichtspunkt aber auch den innersten Kern jener reformatorischen Unterscheidung einer justitia civilis et spiritualis, von welchen nur die letztere vor Gott gilt, aber auch nur auf dem Grunde des Glaubens, durch Gottes Gnade und in seiner Gemeinschaft zu Stande kommt. Wir haben hier eigentlich die positive Ergänzung zu dem negativen Urtheile über die Tugend des natürlichen Menschen, welches in der Bezeichnung als splendidum vitium einseitig hervortritt. Die justitia civilis, die Gerechtigkeit nach der Vernunft und aus der eigenen Kraft, ist nicht sittlich werthlos, sie ist aber sittlich durchaus unzureichend, sie kann nicht gelten vor Gott, d. h. an dem absoluten Maßstabe gemessen, weil sie nicht auf der principiellen Grundlage sittlicher Normalität, auf dem rechten Verhältnisse und Verhalten zu Gott beruht. Durch die Bezeichnung civilis ist ganz treffend der wesentlich profane Charakter dieser Art von Sittlichkeit angedeutet, indem ihr mit der Grundbeziehung auf Gott die eigentliche Quelle und Weihe der Heiligkeit fehlt. Sie ist zugleich wesentlich Werkgerechtigkeit; denn der religiöse Grundfehler macht sich eben geltend als Mangel der normalen Gesinnung und Herzensstellung, während das äußere Thun sich vielleicht von demjenigen der religiösen Sittlichkeit vor Menschenaugen wenig unterscheidet (Röm. 4, 2). Indessen muß man doch auch nach einer anderen Seite hin, welche bereits mehr im Leben zur Erscheinung kommt, den Grundmangel der autonomen Sittlichkeit constatiren. Obwol dieselbe jedenfalls seit dem 18. Jahrhundert in der Idee der Humanität den Gesichtspunkt der Menschenverbrüderung und der unumschränkten Förderung des Menschenwohls stark betont hat, so ist es ihr doch nicht einmal in der neueren Zeit gelungen, damit Ernst zu machen. Die ganze antike Sittlichkeit auch in ihren höchsten Vertretern (wie Plato und Aristoteles) zeigt in ihrer Geringschätzung des Sklaven, des Barbaren, des Weibes, ja sogar einzelner Klassen aus der Zahl der Mitbürger, in ihrer Vernachlässigung der Armen und Elenden, theilweise auch der Kinder ohnehin einen wahrhaft inhumanen Charakter (vgl. auch Mangold, Humanität und Christenthum), und wenn der Stoicismus zuletzt den allgemeinen Menschheitsgedanken

einigermaßen in der Theorie erfaßt hat, so hat er doch praktisch kaum etwas zu seiner Verwirklichung geleistet, und seine schönen Sätze sind auch fast wirkungslos vorübergegangen an dem thatsächlichen Egoismus der herrschenden Gesellschaftsklasse. Aber auch die moderne, von dem Einflusse des Christenthums berührte und doch seine specifische Geltung abwehrende Humanität hat immer wieder, wie schon Plato und Aristoteles, den Aristokratismus des Geistes proklamirt und hat in der Praxis die wirksame Bethätigung der allgemeinen Menschenliebe doch hauptsächlich den Vertretern des [positiven] Christenthums, unter welche z. B. aber auch ein Pestalozzi zu rechnen ist, überlassen. Es soll ja nicht verkannt oder verkleinert werden, was vielfach unter dem Einflusse der von den großen Denkern, Dichtern und Literaten des 18. und 19. Jahrhunderts entwickelten Humanitätsidee zur Verbesserung und Veredlung des allgemeinen Menschenlebens in Staat, Gesellschaft, Schule, theilweise auch Armenpflege ohne die specifische Einwirkung gerade des christlichen Glaubens geschehen oder angeregt worden ist. Aber der Geist wahrhaft hingebender und universeller Menschenliebe ist in allen diesen Bestrebungen und Verbesserungen doch nicht zu energischer und nachhaltiger Bethätigung gekommen; sonst würden nicht gerade in der Gegenwart die verschiedenen Gesellschaftsklassen und weiterhin die verschiedenen Nationen so kampfbereit einander gegenüber stehen, daß der Ausbruch eines bellum omnium contra omnes vielen offenbaren

---

*) Wir nehmen keinen Anstand, hiebei hauptsächlich auch auf die Werke der inneren und äußeren Mission hinzuweisen. Sie verdienen in keinem Falle die Geringschätzung, mit welcher sie öfters von den Vertretern der „reinen Humanität" selbst in theologischen Kreisen beurtheilt werden. Daß die Art ihres Betriebes vielfach einen zu engen und einseitig religiösen (pietistischen) Charakter hat, soll nicht geläugnet werden. Aber würde nicht die lebendige Theilnahme weiterer Kreise an denselben, welche noch immer fehlt, auch auf die Art jenes Betriebes erweiternd einwirken? Bessermachen wäre auch hier die beste Kritik. Der optimistische Idealismus, welchen z. B. Pierson (Richtung und Leben, Kap. VI), nicht durchaus gerecht gegen das kirchliche Christenthum, zu Gunsten der humanen Gesellschaft entwickelt, stimmt bis jetzt schlecht zu der Wirklichkeit.

Anzeichen nach zu befürchten ist. Der Grund dieser Thatsache ist leicht zu erklären. Nur gegenüber von dem persönlichen Gott sind alle Menschen wirklich gleich, nur in ihm dem Vater sind sie unter einander Brüder und Schwestern, nur die gemeinsame Berufung zu seiner ewigen Gemeinschaft verleiht allen denselben absoluten Werth bzw. auch Unwerth, welchem gegenüber die zeitlichen Unterschiede des Standes, der Begabung, Bildung, äußere Leistung und die damit verbundenen Sonderinteressen verschwinden müssen. Setzt man aber an die Stelle Gottes die Idee der Menschheit oder die Vernunft, dann hat man ebenso ein differenzirendes und scheidendes als ein ausgleichendes und verbindendes Princip gesetzt, zumal da jene Idee und das Vernünftige in der Regel sowol ethisch als intellectualistisch gedacht werden. Jene Idee nämlich und momentlich die vernünftige Intelligenz sind in den einzelnen Menschen in sehr verschiedenem Maße und Grade verwirklicht, somit erscheinen die letzteren als wesentlich ungleich. Namentlich die intellectuell höher Stehenden werden vom religionslosen Humanitätsstandpunkte aus immer versucht sein, sich selbst theils als Individuen, theils als Gesellschaftsklasse zum Mittelpunkt ihres Strebens zu machen, weil sie in ihrem Geiste und in ihrer Wirksamkeit gleichsam auch den Mittelpunkt bzw. auch das Ziel und den leitenden Factor der Menschheitsentwicklung finden. Endlich kann, schon vom Standpunkte der Idee aus angesehen, nur Gott als der gemeinsame Grund auch der persönlichen Geschöpfe gerade diese zu eigener Centralität ganz besonders befähigten Wesen zu inniger Gemeinschaft mit einander verbinden, indem er durch seinen Geist thatsächlich das beherrschende Element in ihnen geworden ist*).

Zum Schlusse könnte noch darauf hingewiesen werden, daß die autonome Sittlichkeit, die „reine Humanität", auch ihr Endziel wenigstens bei der Mehrzahl ihrer Vertreter und vermöge

---

*) Vgl. J. H. Fichte, Ethik, Bd. I, S. 23. 228 f. 819. Hundeshagen, Die Natur und die geschichtliche Entwicklung der Humanitätsidee (1852), wieder abgedruckt in d. „Kl. Schr. u. Abh.", Bd. I. Mangold, Humanität und Christenthum.

einer natürlichen Neigung nur im Diesſeits ſuche, was wiederum der vollkommenen Idee des Guten widerſtreitet; es wird aber paſſender ſein, dieſen Geſichtspunkt bei der Erörterung des nächſten Gegenſatzes in's Auge zu faſſen.

Hier iſt zunächſt noch das berechtigte Moment hervorzuheben, welches allerdings auch in jener autonomen Sittlichkeit oder Humanität enthalten iſt. Einmal iſt ja auch in der chriſtlichen, ja ſogar in der evangeliſchen Kirche keinesfalls alle Heteronomie aus der ethiſchen Theorie und Praxis verbannt worden. Unter dem Namen des Chriſtenthums hat vielfach ein äußerlich geſetzlicher Geiſt (Nomismus) geherrſcht, herrſcht heute noch durchweg in der katholiſchen Kirche, iſt zur höchſten Potenz geſteigert im Romanismus und Jeſuitismus, er findet ſich, wenn auch vermiſcht mit weſentlichen Wahrheitselementen, dennoch als ſchädlicher Sauerteig innerhalb der evangeliſchen Kirche im Orthodoxismus, Klerikalismus, Pietismus, Puritanismus, Methodismus u. ſ. w. Ja, indem man das Weſen Gottes und alſo auch das Verhältniß zu ihm nicht wahrhaft ethiſch denkt, gewinnt die Sittlichkeit gerade durch ihre religiöſe Motivirung einen heteronomiſchen Charakter, indem Furcht, Lohnſucht und dergleichen ſich einmiſchen, indem gar das opus operatum an die Stelle der Sittlichkeit tritt. Gegen ſolche Heteronomie erhebt der autonome Humanismus einen vollberechtigten Proteſt. Derſelbe iſt aber auch heilſam gegenüber von der einſeitigen Hervorhebung der Religion und Hintanſetzung der Sittlichkeit, welche (trotz der kerngeſunden Anſchauungen eines Luther und Zwingli in dieſem Stücke) doch theils noch vom Mittelalter her in den erſten zwei Jahrhunderten nach der Reformation nachwirkte, theils infolge eines Mißverſtandes des lutheriſchen Rechtfertigungsglaubens gerade der lutheriſchen Frömmigkeit einigermaßen als Krankheitsdispoſition anhaftete. Neben der Betonung des religiöſen Grundverhältniſſes wurde ja das Sittliche noch immer theilweiſe als das Weltliche geringgeſchätzt, über der Hervorhebung der göttlichen Gnadenwirkſamkeit die eigene ſittliche Kraft, Einſicht und Verpflichtung des Menſchen ungebührlich herabgedrückt, über der Bedeutung des Glaubens die Bedeutung der Werke verkannt und die Gefahr eines myſtiſchen Quietismus in der einſeitigen Pflege der religiöſen Innerlichkeit und Ab-

hängigkeit von Gott nicht vermieden*). Gegenüber von solcher Einseitigkeit soll die selbständige Bedeutung gerade auch des Sittlichen, der freien Selbstbestimmung des Menschen und seiner normalen Thätigkeit innerhalb der natürlichen Lebensgebiete auf Grund seiner eigenen sittlichen Einsicht in vollem Maße anerkannt und das Sittliche eben als das normal Menschliche, nicht als die bloße Passivität transcendenten Bestimmtwerdens, das Christliche aber als die Vollendung des ursprünglich Menschlichen, worein dasselbe immer völliger eingeht, gewürdigt werden. In diesem Sinne ist die Forderung und das Streben ganz berechtigt, daß die Autonomie mit der Theonomie, die Humanität mit dem Christenthum vereinigt werde. Wir sollen erkennen, daß zwar die Sittlichkeit in der Religion ihre Wurzel hat, aber daß auch umgekehrt die Frömmigkeit fortwährend in der Sittlichkeit zur Erscheinung, ja zur eigenen Entfaltung und Kräftigung kommen muß, wenn die religiöse Wurzel sich selber als eine gesunde erweisen und erhalten soll. Die Wurzel des Glaubens, welcher selber ethischer Natur ist, muß in fortwährender Bethätigung der Sittlichkeit erst erwachsen zum guten Baume, welcher auch gute Früchte trägt. Wie Rothe S. 124 sagt: „Unsere Meinung ist nicht, die Frömmigkeit sei an sich selbst nichts von der Sittlichkeit Verschiedenes, sondern: daß sie als dieses von der Sittlichkeit Verschiedene nirgends sonstwo ist, als in der Sittlichkeit (als die Seele derselben), d. h., daß sie nur als von der Sittlichkeit ungeschieden wahrhaft ist. Gegen diese sittliche Religion bildet den Gegensatz die andere Art der falschen Religion, die abstracte, näher die schwärmerische oder die phantastische, die ihrem Begriff zufolge auch die leere und eitele ist. Unbedingte Hingebung seiner selbst an Gott ist allerdings der Inbegriff aller an den Menschen zu stellenden Forderungen — aber, wohl

*) Wie nachtheilig dieser krankhafte Zug in der lutherischen Frömmigkeit namentlich auf Gemeindeleben und Verfassungsentwicklung bis in die neueste Zeit herein eingewirkt hat, ist von Hundeshagen nachgewiesen in seinen „Beiträgen zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik des Protestantismus", vgl. S. 7. 16 ff. 333 ff. 389 ff.

zu merken, Hingebung seiner selbst an Gott mit einem sittlich gehaltvollen Leben" (§ 124, Anm. 1 u. 2). In dieser Richtung enthält die autonome Sittlichkeit mit ihrem keineswegs zu verachtenden sittlichen Bewußtsein und ihren relativ anerkennenswerthen sittlichen Leistungen für die religiöse Sittlichkeit werthvolle Fingerzeige und Erinnerungen.

Unsere Antwort und Entscheidung inbetreff der ganzen ersten Frage über das Verhältniß von Autonomie und Heteronomie, Humanität und religiöser (christlicher) Sittlichkeit können wir nun in nachstehenden Sätzen zusammenfassen. Die Idee des Guten kann nicht rein immanent und autonomisch bestimmt werden; denn sie ist nur der Widerschein des heiligen Gottes im menschlichen Bewußtsein, sie fordert also vor allem die normale Stellung zu Gott (im Glauben) als die Grundlage für die sittliche Behandlung des Menschenlebens, die ethische Abhängigkeit von Gott als Voraussetzung der sittlichen Freiheit des Menschen. Aber es ist nicht zu läugnen, daß es eine relative Sittlichkeit gibt, welche ohne Zurückgehen auf den transcendenten Grund sich nur an die immanente Idee des Guten hält und welche nur die Freiheit, innerhalb bestimmter Gränzen, bethätigt, ohne in der Abhängigkeit von Gott ihre eigentliche Grundlage und ihre stärkende und reinigende Quelle zu suchen. Diese autonomische Sittlichkeit ist in jedem Fall unvollkommen und mit einem inneren Widerspruch behaftet, sie ist eben deßhalb, wie alles nur Relative und diesseitig Menschliche, schließlich unhaltbar, der Erschöpfung und dem Umschlagen unterworfen, sie trägt endlich ein gefährliches Princip der Egoität in sich, welches leicht als Egoismus die Wurzel des Bösen wird. Aber wo der autonomische Standpunkt schließlich doch Ernst macht mit seiner immanenten Idee des Guten und seinem Gebrauche der Freiheit, da bildet er für die religiöse Sittlichkeit immerhin eine heilsame Warnung gegen Heteronomie und Quietismus, gegen einseitige Innerlichkeit und Transcendenz, wodurch gleichfalls das Sittliche gefährdet wird, und kann zur Vorschule der christlichen Sittlichkeit werden. Darum muß das christliche Gute näher bestimmt werden als das Religiös-Sittliche, als ein solches Verhalten, worin dem Menschen die [durch Christum vermittelte] Gottesgemeinschaft beständiger Impuls ist, um in freier Uebereinstimmung mit dem Willen

Gottes als dem ursprünglichen Gesetze seines Wesens und Lebens thätig zu sein*).

§ 5.

Unsere zweite oben aufgestellte Frage lautet: Haben wir das Gute wesentlich zu suchen in der persönlichen Gesinnung, dem sittlichen-Sein des Subjects oder vielmehr auf dem Gebiete des Handelns in der Art und dem Objecte, bzw. dem Producte der Thätigkeit? Man kann sich wohl wundern, daß diese Frage überhaupt auf christlichem, namentlich evangelischem Boden besteht, man sollte denken, sie sei durch das Christenthum und die Reformation definitiv dahin entschieden, daß wir das Gute principiell in der inneren Qualität der Persönlichkeit und erst secundär in einer bestimmten Handlungsweise, einem bestimmten Verhältniß und Verhalten nach außen zu suchen haben. Nun gibt es ja freilich auf protestantischem Boden kein System, welches das äußere Handeln als solches ohne die entsprechende Gesinnung für gut erklären würde (obwol Hegel nach einer Seite dieser Consequenz ganz nahe kommt; ähnlich Steudel, wie oben bemerkt worden ist). Aber einige der bedeutendsten neueren Moralsysteme verlegen doch thatsächlich den Schwerpunkt des Guten in das äußere Gebiet des Handelns, in das Verhalten des Menschen zu dem, was in der Welt außer ihm ist. So unbedingt Schleiermacher und Hegel, so schließlich, ohne es eigentlich zu wollen, Kant, so noch immer theilweise Rothe. Wenn wir aber weiter sachlich eintheilen, so ist auf die eine Seite Kant, auf die andere Schleiermacher und Hegel zu stellen, während Rothe eine höhere Vermittlung zwischen subjectiver und objectiver Fassung der Sittlichkeit anstrebt, aber nicht vollständig erreicht, sondern wenigstens theilweise noch in den Schranken der Schleiermacherisch-Hegel'schen Anschauung gefangen bleibt. Indem nämlich das Gute vorwiegend

*) Aehnlich sagt Krause: „Wir können die unendliche Aufgabe der Religion und der Sittlichkeit in dem Worte vereinen: sei gottinnig und ahme Gott nach im Leben." Dazu Trendelenburg, Naturrecht, § 38 u. 171 der 2. Aufl.

gefunden wird in dem Verhalten des Menschen nach außen, wird von der einen Seite (Kant) hauptsächlich die Beziehung zu den anderen Personen, von der anderen (Schleiermacher, Rothe) die Beziehung zu der Natur oder zu der Sphäre des objectiven Geistes (Hegel) in's Auge gefaßt. Für beide Klassen aber liegt das Gute in der normalen Ordnung und Gestaltung dieser nach außen gewendeten Beziehung. Die ganze Anschauungsweise, wie sie eben beschrieben worden ist, deutet auf der einen Seite ein Zurückgehen auf den antiken Standpunkt an*), auf der anderen berührt sie sich mit dem Katholicismus.

Dieselbe ist aber ganz significant für die moderne Denkweise, sie ist eine nothwendige Consequenz namentlich der religionslosen Moral und des modernen Culturdranges (vgl. Luthardt am eben angef. Orte). Läßt man nämlich in Theorie und Leben die Grundbeziehung des Menschen zu dem persönlichen Gott zurücktreten und stellt den Menschen zunächst ganz auf sich selbst: dann tritt naturgemäß auch seine eigene Bedeutung und Geltung als individuelle Persönlichkeit, welche durchaus gründet in seiner Beziehung zu dem persönlichen Gott, zurück, und es tritt dagegen seine Beziehung zu der Welt, theils zu den anderen Persönlichkeiten, theils zu der Natur, theils zu der Sphäre des objectiven socialen Daseins übermächtig in den Vordergrund. Der Mensch ist wesentlich nur [vorübergehende] Erscheinung und Organ der allgemeinen Vernunft, welche sich durch ihn bethätigen will, und dies geschieht nun eben durch das sittliche Handeln. So ist diese nach außen gewendete Sittlichkeit wesentlich die Consequenz der Autonomie und Immanenz; vom letzteren Gesichtpunkte aus erklärt sich auch ihre Verwandtschaft mit dem Katholicismus, welcher ja auch im congruenten Verhalten zu der diesseitigen und objectiven Anstalt der Kirche das Wesen des Sittlichen findet. Diese ganze An-

*) Luthardt (Die Ethik des Aristoteles, Bd. II, S. 8) sagt: „Die Tugend bei Aristoteles ist die durch die Vernunft bestimmte Action der Sinnlichkeit, sie ist also nicht vor allem Gesinnung, sondern ist in die Außenwelt des Handelns verlegt. Die aristotelische Moral ist Werklehre. Das ist das Charakteristische der christlichen Moral, daß sie die Gesinnung als das Entscheidende bezeichnet."

schauungsweise hat allmälig in dem modernen Bewußtsein eine ausgedehnte Herrschaft gewonnen und zeigt hier ihre verflachende und abstumpfende Wirkung vielfach in bedenklicher Weise, indem an die Stelle des sittlichen Seins, sittlicher Selbstverantwortung und Selbstbildung nur das rechtliche Verhalten zu dem Nebenmenschen und die Mitarbeit an der Beförderung der weltlichen Cultur gesetzt wird *).

Fassen wir zunächst die erste Gestalt jener Anschauungsweise näher in's Auge, wie sie ursprünglich durch Kant repräsentirt ist. Wenn man freilich den berühmt gewordenen Satz Kants, daß es im Himmel und auf Erden nichts gebe, was ohne Einschränkung gut genannt zu werden verdiene, außer ein wahrhaft guter Wille („Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"), liest und überdies hinzunimmt, daß er zur Fernehaltung jeder unreinen Triebfeder aus dem obersten Grundsatze des sittlichen Willens jeden materiellen Bestimmungsgrund beseitigt hat, so würde man diesen Philosophen nicht auf derjenigen Seite suchen, auf welche er von uns gestellt worden ist. Er scheint ja vielmehr gerade das Princip der subjectiven innerlichen Sittlichkeit in der Betonung des reinen Willens, der sittlichen Gesinnung zu vertreten, und ihm gebührt auch das hohe Verdienst, dieses Princip gegenüber von allem empirischen Eudämonismus mit unerbittlicher Dialektik und erhabener Bestimmtheit festgestellt zu haben. Schließlich aber geräth Kant doch auf die nach außen gekehrte Sittlichkeit, indem er seinen obersten Grundsatz so formulirt: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne." Damit ist zwar nicht die Reinheit, aber die ebenso wichtige Innerlichkeit des Sittlichen aufgegeben. Ja das Sittliche wird der Hauptsache nach eingeschränkt auf die Sphäre des Rechthandelns gegenüber von dem Nebenmenschen; kaum kann für dieses an sich schon begrenzte Gebiet das Gebiet der Nächstenliebe etwa im Sinne des Ausspruches Christi Matth. 7, 12 abgeleitet werden; auch gegenüber vom Nebenmenschen, wie im Verhältnisse zum Sittengesetz,

*) Die Parallele der antiken Anschauungsweise vgl. noch bei Luthardt a. a. O., Bd. III, S. 54.

kommt Kant nicht wesentlich über die bloße Achtung hinaus. Pfleiderer erklärt (a. a. O., S. 90): „Wer sieht nicht, daß dies von Moral himmelweit verschieden ist? Es bleibt ja hiebei der Wille eines jeden innerhalb der Schranke, die ihm die Rücksicht auf die anderen auferlegt, völlig sich selbst überlassen, kann seine sittlich-selbstischen Triebe ganz ungehemmt und ungereinigt walten lassen." In der That, wenn der Inhalt des kategorischen Imperativs kein höherer wäre, als ihn Kant selbst wenigstens in jener Formel angegeben hat, dann wäre die tiefe Beugung vor seiner Majestät nicht gerechtfertigt. Ueberweg (Geschichte der Philosophie der Neuzeit, S. 205 Anm.) kann mit Grund geltend machen, daß jener oberste Kant'sche Moralgrundsatz auch aus dem tiefer gefaßten eudämonistischen Princip abgeleitet werden könne. Offenbar geht die ursprüngliche Intention Kants auf einen höheren Inhalt des Sittengesetzes (vgl. J. H. Fichte, Bd. I, § 40). Aber warum hat er ihn schließlich doch in eine so dürftige Formel gefaßt? Der Grund ist bereits angegeben worden: weil er dem Sittlichen keinen religiösen Hintergrund verliehen, weil er die Grundbeziehung auf Gott, also die Gottesgemeinschaft und die Verähnlichung mit Gott nicht als Princip und Ziel darein aufgenommen hat. Die Kant'sche und die von ihr wesentlich bestimmte Moral des edleren Rationalismus ist gemeint, wenn Sartorius (Lehre von der heiligen Liebe, S. 30) sagt: „Diese ganze Moral ist nicht sowol auf das Sein als vielmehr auf das Handeln gerichtet, wie sie denn überhaupt mehr auf die Hand als auf das Herz geht, mehr eine Handlungs- als eine Lebenswissenschaft ist. Handle so, beginnen in der Regel ihre obersten Grundsätze, die eben darum weder das correlate Gebiet des Leidens, worin der sittliche Charakter sich bewährt, noch auch die perennirenden inneren Quellen des sittlichen Lebens umfassen." Aus dem Kant'schen Moralprincipe fließt Rechtschaffenheit, aber bei weitem nicht volle, ihrer Idee entsprechende Sittlichkeit; dasselbe führt über die justitia civilis nicht hinaus. Dies hindert aber nicht, daß dieser Standpunkt heutzutage noch ein weitverbreiteter wäre.

Die Kant'sche Moralität ist eine sehr beschränkte, aber sie ist vom Standpunkte des natürlichen Menschen, der bloßen Vernunft

aus eine durchaus ehrliche, nüchterne, insofern immerhin sehr respectable. Wie steht es nun aber, wenn, gleichfalls vom Standpunkte der bloßen Vernunft aus (doch mehrfach unter Hinzunahme des allgemeinen religiösen Gefühls) an die Stelle der beschränkten Kant'schen Achtung vor dem Rechte des Nebenmenschen das tiefere und umfassendere Princip hingebender enthusiastischer Nächstenliebe gesetzt wird? Ist damit nicht die richtige Weiterbildung für jene „Handlungsmoral" gewonnen? Diese Weiterbildung ist in gar mancherlei Darstellungen gegeben worden, sie liest sich kaum irgendwo schöner, als in denjenigen von Pierson („Richtung und Leben", deutsch von Heinrich Lang, Kap. VI), wo es z. B. heißt: „Sonderbar, daß man mit einer gewissen Verachtung (ist das so?) von socialen Tugenden spricht, ihnen echt christliche Tugenden gegenüberstellend. Es gibt keine Tugend, der unser Streben gelten soll, die nicht eine sociale Tugend wäre; das muß Jedem einleuchten, der über die Aufgabe des socialen Lebens nachdenkt. Erst in ihm kann die Menschheit ihren Beruf erfüllen. Auch die Pflichten gegen uns selbst werden aus Liebe zu Anderen erfüllt, sie lassen sich auf die Vorschrift zurückführen: mache Dich selbst so gut, so wahrhaft brauchbar für das sociale Leben, als Du es nur immer sein kannst". In einer Zeit, wo der eudämonistische Empirismus mit offener Dreistigkeit den Satz wiederholt: „auch die Pflichten gegen den Nebenmenschen werden nur aus [verständiger] Liebe zu uns selbst erfüllt", hat die edle enthusiastische Sprache Piersons etwas Erhebendes und Reinigendes. Aber richtig ist darum diese Anschauungsweise keineswegs. Die bloße Vernunft vermag den Enthusiasmus hingebender und universeller Menschenliebe weder in der Idee zu begründen noch in der Praxis zur Ausführung zu bringen. Im besten Falle bleibt sie, wie Kant, auf dem Standpunkte des Gesetzes, des Rechtes, der Achtung; denn sie weiß sich im beständigen Kampfe mit den egoistischen und sinnlichen Triebfedern. Und sollten letztere vom Standpunkte der bloßen Vernunft aus nicht auch eine relative Berechtigung haben, ja wie soll es möglich sein, ihr Recht und ihre Ansprüche factisch völlig zu beseitigen? Steudel (S. 513 ff. 584), Dühring (Werth des Lebens, S. 70 f., 279 ff.) u. a. erklären daher

auch die vom Christenthum in die Welt gebrachte Forderung unbedingter, aufopfernder Nächstenliebe, namentlich auch der Feindesliebe, für eine unwahre Illusion, welche man im Interesse der Ehrlichkeit endlich einmal beseitigen müsse. Sie haben übrigens ganz recht, wenn sie sowohl die Stellung jener Forderung als die Kraft ihrer Erfüllung außerhalb des positiven Christenthums nicht begründet finden; dasselbe ist in höchst interessanter Ausführung z. B. von dem englischen Verfasser des Buches Ecce homo und unter den Theologen neuerdings namentlich von Ritschl (Unterricht in der christlichen Religion, § 6. 26. 69) wieder behauptet und nachgewiesen worden. Jene Proclamirung der unbedingten, enthusiastischen Nächstenliebe, wie sie übrigens schon im vorigen Jahrhundert theilweise von den Aposteln der reinen Humanität ausgegangen ist, ohne den specifischen Hintergrund des positiven Christenthums ist in Wahrheit eine großartige und, objectiv angesehen, keineswegs ungefährliche Illusion, welche zur Selbsttäuschung und zur Täuschung der Gesellschaft führt und nicht wenig Beitrag liefert zur Herrschaft der Phrase, welche die sittliche Selbsterkenntniß und den Ernst der Buße verhindert. Es ist aber auch, an sich betrachtet, einseitig und unrichtig, daß alle Tugenden socialen Charakter haben. Vollkommen zu werden, wie der Vater im Himmel vollkommen ist, ist meine Aufgabe nicht bloß um der Gesellschaft, sondern in erster Linie um Gottes, und dann auch um meiner selbst willen. Jene Einseitigkeit, womit die Pflicht der sittlichen Selbstbildung aus der Nächstenliebe, dem Verhältniß nach außen, statt nach oben und nach innen, abgeleitet wird, verräth eben wieder den mehrfach hervorgehobenen Grundmangel einer Moral, welche hinsichtlich der Persönlichkeit Gottes wenigstens schwankend, mit der religiösen Begründung jedenfalls nicht vollen Ernst machen kann*).

---

*) Allerdings bestimmt Pierson (S. 124 ff.) Gottes Wesen mit großer Entschiedenheit als Liebe, und er findet auch (S. 214) in der Religion Jesu wesentlich die heilige Liebe Gottes geoffenbart. Dieses ganze Princip gibt seiner Darstellung die höhere Grundlage, von welcher aus sie hinausstrebt über den bloßen Practicismus moderner Moral. Aber seine Bestimmungen über das Verhältniß Gottes zur Welt, zur Naturcausalität

Verglichen mit der Auffassung des Guten und Sittlichen bei Kant ist diejenige von Schleiermacher, welche er in bewußtem Gegensatze zu Kant und Fichte ausgebildet hat („Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre", 1803), eine weit reichere, inhalts- und lebensvollere. Nur ist darin gerade der eigenthümliche Nerv des Sittlichen, welchen Kant immerhin energisch blosgelegt hatte, durch die Vermischung desselben mit einem höheren Naturprocesse (besonders in den Abhandlungen „Ueber Natur- und Sittengesetz" und „Ueber das höchste Gut") mit der bloßen Cultur bis zum Verschwinden abgeschwächt oder doch eingehüllt. Das Sittliche besteht in jedem Handeln der Vernunft auf die Natur, durch welches diese beiden geeinigt wurden, sei es, daß die Natur (das Reale) immer völliger zum Organ oder (wie namentlich in Sprache, Wissenschaft, Kunst, Cultus) zum Symbole des Geistes gestaltet und erhoben wird. Die sittliche Function ist insofern eine Fortsetzung des Naturprocesses selber, als uns dieser auch schon eine relative Einigung von Vernunft (Idealem) und Natur (Realem) in der aufsteigenden Stufenleiter der Geschöpfe zeigt; nur tritt im Menschen das Bewußtsein hervor, und erst jenes bewußte Handeln der Vernunft auf die Natur im Menschen und durch den Menschen nennen wir sittliche Thätigkeit. Die Producte jenes Handelns, welches theils unter dem Charakter der Identität, theils unter demjenigen der Eigenthümlichkeit sich vollzieht, also jedes bestimmte Gebiet der durch den Menschen herbeigeführten Einigung von Vernunft und Natur, sind die sittlichen Güter. Solche Güter sind Recht, Eigenthum und Verkehr, Sprache und Wissenschaft, Religion und Kunst, Familie, Gesellschaft, Staat und Kirche; das Ineinander und Durcheinander aller dieser einzelnen Güter, welches eigentlich keinen besonderen Ausdruck zuläßt (doch religiös angesehen das Reich Gottes genannt werden kann), ist das höchste Gut. Vollendet wird freilich die Einigung von Natur und Vernunft auch durch den angedeuteten Proceß niemals, aber

---

und damit auch zur Person Jesu (S. 141 ff.) lassen ihn nicht ganz durchdringen zu dem persönlichen Vater im Himmel, und deßwegen sinkt er immer wieder hin „an den Busen der Menschheit, von welchem allein der Leben spendende Strom unsere Lippen tränkt" (S. 148).

sie ist in stetigem Fortschreiten begriffen*). Tugend ist das Kraftsein, die Energie der Vernunft in der menschlichen Natur zur Ausführung jenes Processes, das Gegentheil ist die mangelnde Kraft und nur in diesem Sinne eine Hemmung der Vernunft; hieraus erklärt sich, daß das Böse nicht als etwas Positives gedacht werden kann. Die in dem Einzelnen mangelnde Kraft wird durch die Gemeinschaft angeregt, und umgekehrt wirkt die in dem Einzelnen vorhandene Kraft immer auf die Gemeinschaft fördernd zurück. In der Oscillation des Lebens zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft vollzieht sich wesentlich der sittliche Proceß, in höchster Potenz durch die freie Geselligkeit („Philosophische Ethik" von Twesten, S. 171 ff.). Daher bildet das Antheilnehmen an der Gemeinschaft eine hervorragende Seite der Sittlichkeit.

Wenn nun Schleiermacher bei dem sittlichen Handeln auch überall die Lebendigkeit und dazu die Eigenthümlichkeit des inneren Antheils an demselben betont, so hat er im Resultate das Sittliche doch ganz vorwiegend auf das objective Gebiet verlegt und hat ihm dabei zugleich den weitesten Umfang gegeben. Trotz namhafter Differenzen bewegt er sich darin in gleicher Richtung mit Hegel. Bei diesem ist die Objectivität, der antike Standpunkt, nur noch gesteigert, und die sittliche Betrachtungsweise verliert dadurch wesentlich an Feinheit und Vielseitigkeit gegenüber von Schleiermacher*). Für Hegel liegt das Gute vollends ganz in dem objectiven Producte der allgemeinen Vernunft oder des Weltgeistes, wie es sich darstellt theils im Staate, theils in der öffentlichen Sitte, auf der subjectiven Seite nur, sofern der Wille

---

*) Nicht sowohl aus der „Christlichen Sitte" als aus der „Philosophischen Sittenlehre", ferner aus den genannten Abhandlungen, endlich namentlich auch aus der „Erziehungslehre" sind die ethischen Grundanschauungen Schleiermachers, wie sie auf die Wissenschaft der Ethik und auch auf die allgemeine ethische Anschauung in Deutschland außerordentlich stark eingewirkt haben, zu entnehmen. Die Erziehungslehre gewährt namentlich auch einen tieferen Einblick in die anthropologische Grundlage des Systems.

**) Dies glauben wir auch gegen die Bevorzugung, welche Hegel bei Pleiderer (Moral und Religion, S. 160) erfährt, festhalten zu müssen, hierin wesentlich übereinstimmend mit dem Urtheile von J. H. Fichte (System der Ethik, Bd. I). Vgl. auch Trendelenburg, S. 340.

mit vollständigem Verzicht auf alle partikulare Subjectivität mit dieſer „objectiven Sittlichkeit“ ſich in Uebereinſtimmung ſetzt und hält. Das Feſthalten an der eigenen Subjectivität aber iſt vielmehr das Böſe, und Hegel geht bekanntlich in dieſer Behauptung ſo weit, daß er nahe daran iſt, den Standpunkt des Gewiſſens und das Böſe mit einander zu identificiren (Rechtsphiloſophie, § 141—146, vgl. mit § 132, 136, 157). Wie bei Schleiermacher die phyſiologiſch-äſthetiſche *), ſo überwiegt bei Hegel die logiſche Betrachtungsweiſe über die ethiſche. Dort handelt es ſich um die organiſirte Darſtellung der Vernunft in der Natur, hier um die Herrſchaft des allgemeinen Begriffs. Für beide Standpunkte kann alſo die Subjectivität und Innerlichkeit des einzelnen Menſchen kein entſcheidendes Gewicht haben, denn weder trägt ſie als ſolche etwas bei zur Darſtellung des höchſten Gutes, noch kommt an ihr die Herrſchaft des allgemeinen Begriffs zur Erſcheinung; in der äußeren Erſcheinung und Darſtellung des Sittlichen liegt aber für beide weſentlich auch ihre Wirklichkeit.

Wenn wir den Durchſchnittsſtandpunkt ſittlicher Beurtheilung und ſittlichen Strebens in der Gegenwart, namentlich in Deutſchland, genauer in's Auge faſſen, ſo finden wir darin die Richtung Schleiermachers und Hegels faſt noch entſchiedener dominirend als die oben geſchilderte von Kant oder von den Vertretern der ſocialen Humanität. Die nach außen gewendete, die objective Sittlichkeit, die Identificirung derſelben mit geiſtiger Production, mit Beförderung von Wiſſenſchaft, Kunſt, Staatsleben, Geſelligkeit u. ſ. w., kurz die Verwechslung von Sittlichkeit und Kultur iſt zu einem äußerſt einflußreichen Factor der öffentlichen Meinung und des öffentlichen Lebens geworden. Man findet das Gute in den Culturleiſtungen

*) J. H. Fichte (Bd. I, S. 352): „Seine Ethik iſt, wie er ſelbſt wohlbewußt es bezeichnete, eine Phyſiologie des objectiven Geiſtes nach allen Geſtalten und Verhältniſſen, welche die Gemeinſchaft vorausſetzen muß, oder welche ſie erzeugt.“ Hemann aber (Jahrbb. für deutſche Theol. 1872) meint: „Schleiermachers Ethik iſt im Grunde nicht bloß Phyſik, wie er ſagt, ſondern ſie iſt ſogar nur eine Art höherer univerſeller Oekonomie.“ Vgl. auch Palmer: „Die chriſtliche Lehre vom höchſten Gute“, in den Jahrbb. für deutſche Theol. 1860.

der Gesellschaft und für die Gesellschaft (die moderne Art des opus operatum), die innere sittliche Qualität steht in zweiter Linie, die sittliche Welt wird nicht gesucht in der unsichtbaren Gemeinde sittlicher Geister oder Persönlichkeiten, sondern in dem sichtbaren Bau eines imponirenden Culturlebens. Daher die maßlose Bewunderung, ja öfters der Cultus des Genius, der großen Männer und ihrer Leistungen, daher die gefährliche Nachsicht gegen ihre Charakterfehler und sittlichen Gebrechen. Daher die zuweilen gehässige Bekämpfung des individuellen Gewissens, welches sich gedrungen fühlt der herrschenden Culturströmung und Culturseligkeit sich entgegenzustellen. Die allgemeine Losung lautet dahin, daß das Wirkliche, und zwar die wirkliche Allgemeinheit (Majorität) das Vernünftige, somit auch das allein Berechtigte sei. Vor drei bis vier Dezennien wurde vielfach „die Intelligenz" mit ihren Leistungen an die Stelle der Sittlichkeit gesetzt, weshalb z. B. Hundeshagen in seinem „Deutschen Protestantismus" den Intellectualismus im Namen des Gewissens so energisch bekämpft hat; die heutige realistisch verbreiterte Bildung setzt an die Stelle der Intelligenz die umfassendere Großmacht der Cultur.

Diese ganze Anschauungsweise enthält eine große Verirrung. Es war ein berechtigter Drang, welcher, angebahnt seit dem fünfzehnten Jahrhundert, in der Reformation zu principiellem Durchbruch gekommen war, aber erst im achtzehnten Jahrhundert vollends in ganzer Stärke und Klarheit sich geltend machte, der Sittlichkeit das Feld ihrer Beschäftigung, Uebung und Erprobung in dem gesammten Umfange menschlicher Beziehungen zu der diesseitigen Welt anzuweisen. Aber an und für sich liegt doch in der Cultivirung des menschlichen und weltlichen Daseins nicht das Sittliche oder das Gute. Diese Cultivirung kann ja auch von egoistischen Motiven geleitet sein und eudämonistische Befriedigung zum Zwecke haben, sie kann sich verbinden mit einem klugen Gewährenlassen, ja sogar mit raffinirter Steigerung der sinnlichen Triebe, die bloße Cultur ist (wie schon Rousseau ganz richtig hervorgehoben hat) von jeher dem Epikureismus näher gestanden als der wahren Sittlichkeit (vgl. Martensen, § 42; Oettingen, Bd. II, S. 60 ff., dazu § 8). Somit haben wir das Gute auch heute, wie vor Alters, zunächst und principiell in der sitt-

lichen Beschaffenheit des Willens, in der Reinheit und Festigkeit der Gesinnung, des Herzens, in seiner Conformität mit dem sittlichen Gesetze, dem heiligen Gotteswillen zu suchen. Die nächste Sphäre des Sittlichen ist das Verhältniß des Menschen zu sich selbst, zu dem absoluten Gesetz in seiner Brust und damit zu dem heiligen Gott, oder es ist die Bildung der sittlichen Persönlichkeit, die richtige Ordnung der Triebfedern, wie Kant ursprünglich erklärt, die sittliche Charakterbildung, welche Herbart so energisch als das Ziel aller Erziehung hinstellt *). Und so ist das Gute nicht Sache einer allgemeinen Vernunft, zu welcher der Einzelne nur als unselbständiges Organ sich verhalten würde, sondern es ist Sache der persönlichen Freiheit, des individuellen Willens, welcher seine sittliche Kraft theilweise gerade auch in dem Widerstande gegen den herrschenden Willen der empirischen Allgemeinheit und in der Zurückziehung von dem äußerlichen Culturleben zu bewähren hat. Auch findet das Gute seine Vollendung durchaus nicht in der Herstellung einer äußeren Culturwelt; diese ist vergänglich, sie ist nur das Uebungsfeld und „Baugerüste" für die wahre sittliche Welt. Letztere besteht aus der Gemeinschaft sittlich vollendeter, mit Gott und unter einander geeinigter Geister, welche ihr Ziel nicht auf Erden, sondern in der Ewigkeit haben. Im besten Falle gilt jener gesammten nach außen gewendeten ethischen Richtung der Zuruf Christi an die Martha: „Du hast viel Sorge und Mühe, Eines aber ist Noth!" Wie oft bildet die vielgeschäftige Werkthätigkeit nur ein Hinderniß für die unerläßliche sittliche Concentration, wie oft veranlaßt sie zum

*) Ebenso Lotze, welcher (Mikrokosmos, Bd. III, S. 607) zum Schlusse bündig sagt: „Gut sind nicht die Handlungen als geschehende Ereignisse, nicht ihre Erfolge als gestiftete Thatsachen, sondern nur der Wille, der sie erzeugt." Vgl. auch Hermann Schmidt: „Die ethischen Grundsätze der biblischen und modern theologischen Weltanschauung", Theol. Stud. u. Krit. 1876. — Trendelenburg, S. 50: „Der gute Wille ist das Gute im engeren Sinne." Namentlich ist es das große Verdienst von J. Müller in seiner „Christlichen Lehre von der Sünde" (6. Aufl. 1877), im Begriffe des Guten wie des Bösen die entscheidende Bedeutung des Willens, der Persönlichkeit gegen allen Determinismus, Empirismus und Culturismus mit energischer Consequenz vertheidigt zu haben.

Selbſtbetrug, weil der Menſch in ſeinen Werken ſich ſpiegelt, ſtatt ſein Inneres zu beſchauen im Spiegel des göttlichen Geſetzes! Winter (Vom Zweck des Daſeins, 1876) bemerkt ganz richtig: „Nur was wir ſelbſt als bleibenden Gewinn für unſer Leben haben, iſt ein ſolcher in Wahrheit für die Welt.“ Auch weiſt er in vollſter Uebereinſtimmung mit der heiligen Schrift, wie mit der Erfahrung des Lebens darauf hin, daß ja die edelſten ſittlichen Früchte nicht in der ungehemmten Wirkſamkeit auf die Welt, ſondern vielmehr in der Hitze des Leidens hervorgetrieben und gezeitigt werden, eine Erkenntniß, welche uns allein die Führungen und den Zweck des Daſeins verſtändlich mache und vor dem Peſſimismus bewahre.

Nur ſo weit hat jener Standpunkt ſeine Berechtigung, als er, wie ſchon in § 4 angedeutet, eine Warnung enthält gegen excluſive (nicht ſelten mit ſittlicher Trägheit, Apathie, ja ſogar Selbſtſucht verbundene) Innerlichkeit, als er mahnt zu ernſter Bethätigung und Uebung der ſittlichen Kraft in der Bearbeitung der Welt, in der raſtloſen Löſung der Aufgaben, welche das Leben in der Welt nach den verſchiedenſten Seiten hin täglich an den Menſchen ſtellt, ja welche ihm ſchon dargeboten werden durch die Einrichtung ſeiner eigenen Natur mit ihren mannigfaltigen Anlagen und Trieben.

Noch iſt aber in dem gegenwärtigen Zuſammenhange die eigenthümliche Geſtalt, in welcher die Idee des Guten bei Rothe auftritt, beſonders in's Auge zu faſſen. Auf der einen Seite wirkt bei ihm der Einfluß Schleiermachers, theilweiſe auch Hegels ſtark beſtimmend nach, auf der anderen Seite aber führt ſein Princip der Perſönlichkeit, welches er bei Gott und dem Menſchen entſchieden zur Geltung kommen läßt, über den Standpunkt bloßer Objectivität und Diesſeitigkeit in der Auffaſſung des Guten hinaus. Eine innige Verbindung tiefſter, ſogar zur Myſtik hinneigender Innerlichkeit mit umfaſſender und liebevollſter Hingebung an die Welt charakteriſiren ja in ganz hervorragender Weiſe das Syſtem Rothe's, in welchem überhaupt Transcendenz und Immanenz, Religion und Sittlichkeit, Idealismus und Realismus, Theologie und Speculation in einer ſo eigenthümlichen Weiſe ſich durchdringen, daß es entſchieden als der großartigſte Verſuch be-

zeichnet werden muß, die verſchieden gearteten Elemente, von welchen das chriſtliche Bewußtſein der Gegenwart erfüllt iſt, zu einer vollſtändig durchgearbeiteten wiſſenſchaftlichen Geſammtanſchauung abzuklären. Auch *Rothe* geht, ähnlich wie Schleiermacher und Hegel, aus von dem urſprünglichen Außereinander von Idee und Realität, Denken (bzw. Gedanke) und Daſein; aber er läßt dieſe beiden Seiten ſchon in Gott zur Einheit geiſtiger Perſönlichkeit vermittelt ſein. „In Gott kommt es zum Geiſte dadurch, daß *er ſich ſelbſt als beides ſetzt*, als Gedanke und als Daſein, welche dann damit, daß er ſelbſt dieſes beides iſt, eo ipso ſchlechthin Eins ſind. Und auf dieſelbe Weiſe kann es auch ganz allgemeinhin allein zu Geiſt kommen, und nur ein perſönliches Weſen kann Geiſt ſein (§ 34). Und wie nur der Geiſt ein ſolches Sein iſt (welches eo ipso ſeinem Begriff ſchlechthin entſpricht), ſo kann auch *das Gute nur als Geiſt* gedacht werden. Er allein iſt ſchlechthin gut, ſonſt nichts.“ Der Entwicklungsproceß der Welt (welcher übrigens zugleich ein fortgehender göttlicher Schöpfungsproceß iſt) beſteht weſentlich darin, daß in ihr jene in Gott urſprünglich vollzogene Vermittlung von Ideellem und Realem, Gedanke und Daſein (bzw. Materie) in ſtufenweiſer Steigerung abbildlich unter der Einwirkung Gottes ſich vollzieht. Dieſer Proceß wird nun aber von der Erſchaffung des Menſchen an (welche indeſſen nur durch eine *ſpecifiſche* Steigerung des bisherigen Organiſationsproceſſes zu Stande kommt [§ 73]) zum *moraliſchen*, ſofern im Menſchen die *Perſönlichkeit* (das Ich) mit den beiden Vermögen des Bewußtſeins und der Freithätigkeit als Beſtimmtheit der menſchlichen Seele auftritt und ſomit die Sphäre der bloßen Natur verlaſſen wird, dagegen das Gebiet der Geſchichte ſeinen Anfang nimmt (§ 78). Das iſt nun aber die Aufgabe der Perſönlichkeit, ſich durchaus von ſich aus, nur in freier Abhängigkeit von Gott, ſelbſt zu beſtimmen und zwar ſo, daß ſie dabei zugleich die Materie, vor allem die eigene materielle Natur ihrem Weſen gemäß beſtimmt, d. h. ſich dieſelbe aneignet und ſie durchdringt. Hiedurch erſt erhebt oder geſtaltet ſich die menſchliche Perſönlichkeit zum Geiſte; denn auch der Menſch wird erſt Geiſt durch ſeine eigene That, durch die aus freier Selbſtbeſtimmung hervorgebrachte In-

einsſetzung des Ideellen und des Realen, des Gedankens und des Daſeins in ſeiner Perſon. Dabei bildet ſich die Perſönlichkeit aus dem von ihr beſtimmten Realen (zunächſt der eigenen phyſiſch-pſychiſchen Naturorganiſation) heraus einen *geiſtigen Naturorganismus*, einen [inwendigen] beſeelten Leib, und gerade dieſe Bildung und ihr Product machen weſentlich das Sittliche aus, welches im Grunde zuſammenfällt mit dem Geiſte. Denn „das Sittliche (im weiteſten Sinne des Wortes) iſt zu definiren als das Zugeeignetſein der [irdiſchen] materiellen Natur an die menſchliche Perſönlichkeit, als durch die beſtimmende Function dieſer auf jene vollzogen" (§ 102). So wird alſo im Proceß des Sittlichen der ganze Menſch durch die That der eigenen Perſönlichkeit wirklich von innen heraus *vergeiſtigt*. Die ſo in der eigenen Vergeiſtigung begriffene Perſon wirkt aber immer mehr in gleicher Weiſe, wie auf die eigene Natur, auch auf die äußere Welt des [materiellen] Daſeins, eignet ſich dieſelbe erkennend und bildend an als erweiterten Naturorganismus, als erweiterten Leib, geſtaltet ſo auch die Außenwelt zu einem geiſtigen Kosmos namentlich in den Formen des Kunſtlebens, wiſſenſchaftlichen, geſelligen, bürgerlichen Lebens.

Der Zuſammenhang dieſer ganzen Anſchauungsweiſe mit Schleiermacher und Hegel ſpringt in die Augen, aber ebenſo deutlich die weſentliche Differenz (welche *Rothe*, § 102, Anm. 1 u. 2, klar ſelbſt hervorhebt). Der wichtige Vorzug Rothe's liegt darin, daß er mit aller Entſchiedenheit das Geiſtige (Sittliche) nur producirt werden läßt durch die *moraliſche* Function, d. h. durch die That der freien Perſönlichkeit*) (wobei alſo auch die Möglichkeit des poſitiv Böſen ſtatuirt wird), ſodann daß er jene Function ſich nur normal vollziehbar denkt *in Einheit mit der religiöſen* Function, d. h. in freier Abhängigkeit von [dem perſönlichen] Gott. So liegt für Rothe nun auch das Gute, insbeſondere auch das

*) Es kann ſich jetzt nicht um die Frage handeln, ob die Art, wie Rothe den Menſchen im Zuſammenhange mit dem Entwicklungsproceß der Natur entſtanden ſein läßt, eine hinreichende Baſis (Erklärungsgrund) für die freie Perſönlichkeit abgebe. Jedenfalls legt Rothe alles Gewicht darauf, dieſelbe im Menſchen als ſpecifiſche Potenz zu ſetzen.

höchste Gut (trotz mehrfachen gegentheiligen Anscheins) gar nicht rein in der Sphäre des objectiven Daseins, in der [diesseitigen] cultivirten Welt, sondern wesentlich in dem durch die eigene sittliche Thätigkeit producirten und organisirten Reiche der Geister, in der Gemeinschaft vergeistigter, sittlich vollendeter Persönlichkeiten, welche als solche das Reich Gottes in der vollendeten Gemeinschaft mit ihm darstellen. Allerdings aber legt Rothe großen Nachdruck darauf, daß dieses Geisterreich nur unter der sittlichen Arbeit an dem materiellen Diesseits sich selbst entwickelt, und daß es auch den Ertrag dieser Arbeit in den Vollendungszustand der Ewigkeit mit hinübernimmt (§ 105—114). „Was in der Welt etwa nicht [sittlich producirter] Geist wäre, gehört auch nicht mit zur wirklichen, d. h. zur definitiven oder bleibenden Schöpfung, nicht zum Weltbau selbst, sondern ist nur vorübergehend aufgeführtes Baugerüst, das wieder abgebrochen wird, wenn es seinen Dienst geleistet hat. Im creatürlichen Geist, aber auch eben nur wieder im Geist, kann Gott, der absolute Geist, kosmisches Sein haben, ihm kann er einwohnen." (§ 47.) An derartige fundamentale Erklärungen Rothe's hat man sich zu halten, wenn man das Wesen seiner ethischen Auffassung verstehen und beurtheilen will; am allerwenigsten darf man sich durch jene landläufige Rede beeinflussen lassen, daß Rothe schließlich die Kirche im Staate untergehen lasse, was freilich bei oberflächlicher Betrachtung seiner bezüglichen Darstellung (für welche wir übrigens gar nicht unbedingt eintreten wollen) den Schein erweckt, als sei seine Auffassung des Sittlichen und Christlichen auch eine äußerlich-diesseitige und profane, wie bei Hegel. Wie entschieden Rothe das Gute als Religiös-Sittliches in das Innere der menschlichen Persönlichkeit hineinverlegt, mag noch der folgende Satz aus § 114 beweisen: „Der Mensch, wie er das Ergebniß seiner normalen moralischen Entwicklung, also naturpersönlicher Geist ist, ist ein wesentlich für die Gemeinschaft mit Gott qualificirtes Sein, d. h. heiliger Geist, und der moralische Proceß ist als sittlicher wesentlich zugleich ein religiöser, nämlich der Proceß einerseits des sich für das Sein Gottes in ihm Qualificirens, d. h. des sich Heiligens des Menschen, und andererseits des sich Hineinwohnens Gottes in den Menschen." Dazu § 48,

Anm. 2: „Innerhalb unserer irdischen Weltsphäre ist der Schöpfungsproceß der Proceß der Menschwerdung Gottes des Geistes und zwar im Sinne von Menschheitswerdung", was man nach dem bereits Entwickelten gewiß nicht mehr in Hegel'schem Sinne auffassen wird. Vielmehr ist die wesentliche Uebereinstimmung mit biblischen Ideen, namentlich mit paulinischen, mit der Lehre dieses Apostels von der Wiedergeburt, Erneuerung und Verklärung der gläubigen Menschheit durch Christum und den heiligen Geist und von der Einwohnung Gottes in derselben ganz unverkennbar. So führt also Rothe entschieden hinaus über den Standpunkt der bloß objectiven Sittlichkeit, ja er überwindet denselben theilweise um so sicherer dadurch, daß er ein wesentliches Moment derselben, die Vergeistigung der Natur, bzw. der Materie durch die sittliche Function in den Menschen, die Person selber hineinverlegt. Was ihn einigermaßen noch immer festhält in den Schranken jener einseitig auf das Handeln und die Welt gerichteten Sittlichkeit, ist im Grunde nur die eigenthümliche Art, wie er den Realismus mit dem Idealismus zu verbinden sucht, namentlich seine ideal-realistische Auffassung des Geistes (der Schlüssel seines ganzen Systems)*), und nun im Zusammenhange damit seine Behauptung, daß auch die Religiosität sich nur wirksam erzeigen könne an der Welt, diese freilich verstanden mit Einschluß „der psychischen Natur des Handelnden, nämlich sofern sie noch eine materielle ist" (§ 259). Er ist ferner jener Seite nahe gerückt durch eine Ueberschätzung der sittlichen Gemeinschaftsformen als Producte der sittlichen Thätigkeit oder als Güter im ethischen Sinne. Die Erneuerung bzw. Vollendung des göttlichen Ebenbildes am Menschen durch den sittlichen Proceß ist für Rothe unabtrennbar von der fortschreitenden bzw. vollendeten Herrschaft über die Materie, ein Zug, welchen ja auch die heilige Schrift wesentlich mitbefaßt unter dem Bilde Gottes am Menschen (Gen. 1, 26). Bei der Ver-

*) Ob dabei auch, wie Rothe häufig vorgehalten worden ist, ein mangelhafter Begriff der als nothwendiges Entwicklungsmoment gedachten Sünde mitunterläuft, kann hier unerörtert bleiben.

folgung dieses Gesichtspunktes ist Rothe nicht ganz der Versuchung entgangen, nun den Schwerpunkt des sittlichen Processes und Resultates theilweise überwiegend in dieses letztere Moment hineinzuverlegen.

Im ganzen aber kann uns Rothe als Wegweiser zu der richtigen Auffassung dienen. Primitiv liegt das Gute allerdings nicht im äußeren Handeln oder in dessen Resultaten, sondern in der normalen Gesinnung, dem guten, schließlich dem mit Gott geeinigten Willen des Subjects, es kann wohl auch nicht alles sittliche Handeln (z. B. die Bethätigung der Wahrhaftigkeit, der Nächstenliebe) ein Handeln der Persönlichkeit auf die Materie genannt werden. Aber allerdings im ganzen kommt die Vergeistigung der Einzelpersönlichkeit und die Herstellung eines vollendeten Geisterreiches nicht zu Stande ohne die sittliche Aneignung und Durchbildung der materiellen Natur nach ihren verschiedenen Seiten (zuvörderst innerhalb des Menschen selbst), ohne die vielseitige und rastlose Arbeit an allem, was zunächst als bloßer Stoff der Persönlichkeit gegenübersteht. Denn jeder solche Stoff schließt ja eine noch ungelöste und wieder eigenthümliche sittliche Aufgabe für den Menschen in sich, bei deren Lösung er sich selbst üben, weiterbilden und Gott verherrlichen soll. Namentlich liegt auch in den mannigfaltigen Stoffen mit ihren eigenthümlichen Gesetzen der Behandlung das Princip für die Mannigfaltigkeit, Individualisirung, also für die Vielseitigkeit des sittlichen Handelns, wodurch es ebenso aus der leeren Monotonie als aus der abstracten Innerlichkeit herausgeführt und in mannigfaltiger Bewegung und Uebung gekräftigt wird. Der erstere Gesichtspunkt zeigt uns die große Wichtigkeit und Fruchtbarkeit der von Schleiermacher in die moderne Ethik eingeführten Güterlehre, namentlich seines Begriffes von dem höchsten Gute; den zweiten hat Löber im Auge, wenn er in treffender Vergleichung sagt (a. a. O., S. 153): „Leben ist Bewegung, und das innere Leben kann sich nur dann kräftig, frisch und gesund erhalten, wenn es sich bewegt, wie das leibliche Leben nur dann gesund bleibt, wenn der Stoffaufnahme der Stoffverbrauch, nämlich die Muskelbewegung, entspricht.“ Das Sprichwort sagt: „Müssiggang ist aller Laster Anfang“, darum muß ein Gottesmensch nicht bloß zu allem guten Werk geschickt

sein, sondern auch dasselbe ernstlich anfassen und rastlos betreiben, die Sittlichkeit muß in der Arbeit an der Natur und Welt doch ganz wesentlich zum Vorschein kommen. Bei der Unterlassung derselben kann schon das sittliche Sein der Persönlichkeit, der Proceß ihrer Vergeistigung nicht zur Vollendung gelangen, noch weniger die sittliche Gemeinschaft, es kann also das vollkommen Gute nicht zu Stande kommen. (Vgl. auch Trendelenburg, Naturrecht, § 38).

In dieser Erkenntniß liegt namentlich der gesunde Gegensatz gegen eine rein beschauliche, negative, ascetische, quietistische, kurz mönchische Sittlichkeit, welche es unterläßt, die Naturseite der eigenen Persönlichkeit und die umgebende Welt in positiver Weise mit dem Principe des Geistes zu durchdringen, erkennend und bildend sich anzueignen, was im Grunde immer auf eine manichäische Anschauungsweise von der materiellen Welt zurückweist. Indessen ist die Entwicklung des Mönchthums selber der schlagende Beweis für den unwiderstehlichen Drang der menschlichen Natur zu sittlicher Arbeit an der Welt; hat es doch lange Zeit hindurch bei allen ursprünglichen ascetischen und beschaulichen Tendenzen die Bodencultur und die Geistescultur in ganz hervorragender Weise gefördert. Also die Sittlichkeit muß stets verbunden sein mit activer und receptiver Culturthätigkeit; aber die letztere ist doch nur secundär, nur conditio sine qua non für die Lösung der sittlichen Aufgabe bei dem arbeitsfähigen Menschen, nicht aber absoluter Selbstzweck. Es darf nie vergessen werden, daß in der Förderung der Agricultur, Industrie, Wissenschaft, Kunst, des geselligen, des bürgerlichen Lebens u. s. w. nach den ihnen immanenten Gesetzen doch zunächst nur relative Zwecke liegen, welche sich unterordnen dem absoluten Zwecke der Beförderung des Guten nach einem höheren, allein unbedingten Gesetze, dem Sittengesetze (vgl. Oettingen, Bd. II, § 4 u. 8). Insofern können wir Pfleiderer nicht Recht geben, wenn er sagt (a. a. O., S. 190): „Es gehört zur Selbständigkeit des Sittlichen nicht nur dies, daß es in seiner äußeren Gestaltung und inneren Organisation seinen eigenen Gesetzen folgt, die nicht aus dem religiösen Centrum, sondern aus dem gesammten Centrum der menschlichen und außermenschlichen Natur entnommen sind; sondern auch dies, daß die

ganze Selbstverwirklichung des Sittlichen in der Welt als realer Selbstzweck als ein unbedingtes Gut zu betrachten ist, welches eben damit unbedingtes Existenzrecht in Anspruch zu nehmen hat." Jene der Natur des Weltlichen entnommenen Gesetze können dem religiösen Centrum oder überhaupt dem absoluten Gesetze (d. h. eben dem Sittengesetze) gegenüber doch nur relative Geltung haben, und die Verwirklichung des Sittlichen in der Welt ist schließlich doch nur Mittel für seine Verwirklichung in den Persönlichkeiten, in den Geistern *). Hier haben wir ja immer wieder primitiv und definitiv das Gute zu suchen.

Bei dieser ganzen Untersuchung drängt sich aber eine ältere Parallele auf, nämlich jene Frage, mit welcher sich die protestantische Dogmatik seiner Zeit ernstlich beschäftigt hat, ob und wieweit gute Werke neben dem Glauben zur Seligkeit nothwendig seien. Offenbar enthält diese Frage nicht bloß eine Analogie zu der modernen Controverse über das Verhältniß von Religion und Moral, wie sie in § 4 erörtert worden ist, sondern noch mehr zu der Frage, welche uns eben beschäftigt. Im Principe mußten die Reformatoren den Glauben für allein zureichend zur Seligkeit erklären (vgl. den „Schächerglauben"), und sie mußten ferner daran festhalten, daß jedenfalls die Werke ihre Güte, ihren sittlichen Werth durchaus nur vom Glauben empfangen. Dies forderte schon die in der Reformation zum Durchbruch gekommene Ueberzeugung von der absoluten Bedeutung der religiös-sittlichen, der mit Gott geeinigten Persönlichkeit als solcher, welche nicht

*) Es ist z. B. von Gott in die Natur das Gesetz hineingelegt, daß sie dem Menschen nur dann Früchte trägt, wenn er sie ernstlich durch Arbeit cultivirt. Dies soll der Mensch respectiren und beobachten. Aber „unbedingtes Existenzrecht" hat die Arbeit nicht, und „Selbstzweck" ist sie auch nicht. Der Mensch soll (namentlich am Sonntag) auch ruhen in Gott und auch der innerlichen Arbeit an seiner Seele Zeit und Kraft widmen. Somit ist auch die Normalität der Arbeit vom religiösen Centrum aus zu bestimmen. Sonst wird am Ende „das selbständige Gesetz [Gottes] in der Welt" respectirt auf Kosten des Gesetzgebers; ebenso aber ist die sittliche Freiheit des Subjectes bedroht, wenn „die Selbstverwirklichung des Sittlichen in der Welt als realer Selbstzweck, als ein unbedingtes Gut zu betrachten ist".

erſt noch irgend eines Aeußeren und Empiriſchen zu ihrer Ergänzung bedarf. Dieſelbe Abſolutheit müſſen wir auf dem ethiſchen Gebiete heutzutage zunächſt der ſittlichen Geſinnung beilegen. Aber nun konnte andererſeits den Reformatoren nicht entgehen, daß die guten Werke doch auch unentbehrlich ſeien, nicht bloß als testimonia, ſondern als Uebungsmittel und wirklich gebotene Aeußerungen des Glaubens für den von Gott in dieſe Welt hineingeſtellten Menſchen. Deshalb wollte ſie Melanchthon urſprünglich als conditio sine qua non der Rechtfertigung bzw. des Seligwerdens bezeichnen (vgl. Oehler, Symbolik, § 147), ſchließlich wurden ſie in der Form. conc. wenigſtens für nothwendig erklärt vermöge der necessitas debiti et ordinis divini. Dasſelbe gilt auf dem modernen ethiſchen Standpunkte von der ſittlichen Arbeit an der Welt, in welcher die ſittliche Geſinnung ſich zu bethätigen hat. Sie macht nicht ſelber die Sittlichkeit aus, iſt nicht ihr Princip, aber die Sittlichkeit kann ſich ohne dieſelbe nicht als eine geſunde bewähren, erhalten und vollenden, jene iſt auch eine necessitas debiti et ordinis divini.

---

§ 6.

Unſere dritte Frage lautet: „Liegt das Gebiet des Sittlichen vorzüglich in der Sphäre des Individuums oder in derjenigen der Gemeinſchaft, und wenn letzteres bejaht wird, iſt wohl der Staat ſpecifiſch als die Sphäre und die Darſtellung des Sittlichen anzuſehen?“*) Die Richtung, in welcher unſere Entſcheidung dieſer Frage ſich bewegen wird, iſt hinlänglich angedeutet durch den Sinn, in welchem die beiden vorangegangenen beantwortet

---

*) Zu vergleichen iſt Martenſen, Ethik, § 63—70 über „Socialismus und Individualismus“. Dazu J. Köſtlin: „Staat, Recht und Kirche in der evangeliſchen Ethik“, in den Theol. Stud. u. Krit. 1877, 1. u. 2. Heft. Ich freue mich beſonders meiner weſentlichen Uebereinſtimmung mit der dort gegebenen Darſtellung, welche mir wenigſtens noch zu vergleichen möglich geweſen iſt.

worden sind. Es handelt sich bei diesem Gegensatze wiederum zum Theil um die Verschiedenheit antiker und christlicher, bzw. auch romanischer und germanischer Denkweise. Uebrigens ist die antike Denkweise in unserem Gebiete auch wieder namentlich seit Hegel für einen weiten Kreis die wahrhaft moderne, und auf der anderen Seite ist durch den französischen Schweizer Vinet der Individualismus in der tiefsten und geistvollsten Ausführung verfochten worden, welchem sich der originelle aber auch theilweise baroke Däne Kierkegaard (vgl. Martensen a. a. O.) zur Seite stellt. Von der einen Seite wird also aufgestellt, das Gute liege ganz wesentlich im Leben der Gemeinschaft (Gesellschaft im weiteren Sinn), in ihrem Dasein, ihrer Organisation, ihrem Inhalte, Geiste, ihrer Sitte, ihren Culturleistungen u. s. w. Diese These hängt auf's engste mit jenem Standpunkte der objectiven Sittlichkeit zusammen, wie sie im Alterthum durch Plato und Aristoteles ganz entsprechend dem antiken Geiste, in der neueren Zeit besonders durch Schleiermacher und Hegel vertreten worden ist. Sie ist eine der eingreifendsten ethischen Consequenzen des Pantheismus*), welchen Gott eben im ganzen der Menschheit zur Wirklichkeit kommen läßt; diese Consequenz tritt noch in gesteigerter Härte und Schroffheit hervor bei dem Naturalismus, welcher in der Gegenwart den Pantheismus zu verdrängen im Begriffe ist. Der Einzelne ist nur unselbständiges Glied und Organ des großen Menschheitsorganismus, ja am Ende nur ein Rad in der ungeheuren Weltmaschine, er hat also für sich keine selbständige Bedeutung zu beanspruchen, er ist nur Werkzeug des Allgemeinen und Ganzen, welches seine Zwecke, unter Umständen rücksichtslos, durch ihn verwirklicht. In der Realisirung des allgemeinen Menschheitszweckes, der Herstellung des vollkommenen Daseins der Gattung, der vollkommenen Ausbildung des Menschheitsorganismus (freilich schließlich ein wesentlich ästhetisches Product, dessen Anschauung leider nur die letzte Generation etwa voll-

*) Dies hat durchschlagend schon Vinet hervorgehoben, namentlich in seiner Schrift: „Du socialisme considéré dans son principe", 1846 (vgl. Art. „Vinet" in Herzogs Real-Encykl.).

kommen zu genießen hat*), nicht in der Ausbildung oder dem Wohlsein des Individuums liegt das Ziel der Geschichte. Eben daher muß auch der Einzelne sich durchaus bewegen und treiben lassen von dem Wellenschlag des Menschheitsoceans oder, wie die consequentere Ansicht lautet, er wird, selber nur eine Welle, unwiderstehlich davongetrieben. Nach Hegel insbesondere ist das Individuum als solches mit seinen partikulären Trieben und Neigungen, seinen subjectiven Meinungen und Bedürfnissen nur eine sinnliche, unberechtigte Existenz, welche als solche aufzuheben ist in die Hingebung an die substantielle Allgemeinheit, in welcher der Weltgeist, das Absolute sich kundgibt und objectivirt. Naturalistisch gewendet ergibt sich hieraus der moderne Socialismus (das System der Socialdemokratie), welcher die Gesellschaft schlechthin zum Tyrannen setzt über den Einzelnen und consequenterweise alle Glaubens- und Gewissensfreiheit, ferner Eigenthum, Ehe, freie Berufsthätigkeit, jeden Standesunterschied u. s. w. aufhebt, um in der gänzlichen Durchführung der abstracten Gleichheit die Herrschaft des Allgemeinen erst vollständig zu realisiren. Hatte der idealistische Pantheismus die Gemeinschaft des geistigen Güterlebens (in Wissenschaft, Kunst, Sitte, Geselligkeit, Rechts- und Staatsleben) als die eigentliche ethische Aufgabe hingestellt, so nun der naturalistische Pantheismus oder Atheismus die materielle Gütergemeinschaft in Production und Genuß. Indessen ist die Apotheose der „öffentlichen Meinung", wie sie z. B. Pierson, als echter Dollmetscher des modernen Geistes, Kap. VI,

*) Pierson (a. a. O. S. 249): „Die menschliche Gesellschaft ist einer künstlichen Stickarbeit gleich, zu der jede besondere Person einen Faden oder einen Theil des Fadens liefert. Die Menschheit weiß diese Fäden zu einem schönen Ganzen zu verbinden. Es kommt ihr gerade vorzüglich zu Statten, daß sie einen so großen Reichthum verschiedener, an sich einseitig entwickelter Stämme, Völker, Personen zu ihrer Verfügung hat." Die beste Widerlegung gibt Lotze (Mikrokosmos, Bd. III, S. 605 ff.), welcher u. A. sagt: „Kein noch so tiefsinniges Verhältniß zwischen Zuständen und Ereignissen, die nur geschähen, ohne daß ihre Harmonie von irgend Jemand genossen würde, ist an sich ein Gut. Gutes und Güter bestehen nicht als Güter und Gutes außerhalb des fühlenden, wollenden und wissenden Geistes."

§ 7 (von „Richtung und Leben") hinstellt, wie sie durch die Presse und die Volksvertretungen die Gestaltung des öffentlichen Lebens in allen Zweigen derselben so mächtig beeinflußt*), ein hinlängliches Zeugniß davon, wie wenig Recht dem Individuum, auch bei einer geistigeren und gebildeteren Auffassung des eben geschilderten Standpunktes, gelassen wird.

Schleiermacher hatte allerdings neben der Herrschaft der allgemeinen und in allen identischen Vernunft die Geltung der Individualität als gleich berechtigt und nothwendig im sittlichen Processe mit aller Energie hervorgehoben. Aber da auch bei ihm die Individualität doch wesentlich nur Resultat ist der eigenthümlichen sinnlich-psychischen Organisation**), und da die allgemeine Vernunft doch das eigentlich bewegende Princip der sittlichen Entwicklung bleibt, da ihm der wahre Begriff der Persönlichkeit abgeht, so überwiegt auch bei ihm entschieden die Gesellschaft (vgl. auch Dorner in Herzogs Real-Encykl. IV, S. 201). Nur ist sie bei ihm weit reicher gegliedert als bei Hegel, es findet also auch das Individuum einen viel freieren Spielraum und erscheint wenigstens activer und selbständiger gegenüber von der Gesellschaft. Während Hegel den Strom des allgemeinen Weltgeistes gleichsam nur in Einem Bette, in demjenigen des Staates, mit unwiderstehlicher Gewalt gegenüber von allem Einzelnen sich ergießen läßt, läßt ihn Schleiermacher in sanfterer Bewegung durch verschiedene Kanäle und Bezirke hindurchziehen, so daß die bald hier, bald dort auf demselben dahintreibenden Individuen und Gemeinschaften doch eine Art von selbständiger Fahrt darauf auszuführen scheinen. Aber auch bei ihm werden eben alle von dem Strom fortgetrieben, oder, um das Bild anders zu wenden, der Strom geht

---

*) Maßvoll urtheilt über den Werth der „öffentlichen Meinung" Trendelenburg, § 210.

**) In den (noch wesentlich von Fichte'schen Ideen durchzogenen) Monologen scheint freilich Schleiermacher die Individualität ursprünglich in dem geistigen Wesen des Menschen gründen zu lassen. Dagegen in der „Ethik" und noch bestimmter in der „Erziehungslehre" findet er den Grund der Individualität offenbar in der eigenthümlichen physisch-psychischen Organisation des Einzelnen, in seiner Constitution (vgl. „Erziehungslehre" in der Beyer'schen Sammlung, S. 85 f. 499 ff. 517 ff.).

durch sie hindurch in eigenthümlicher Brechung und Wirkung. Aber es gibt keine Persönlichkeiten, welche selbständige Lebenscentren und Lebensquellen (vgl. Joh. 5, 26; 7, 38 f.) wären oder werden könnten. Auch für Schleiermacher ist der durch die „sittliche" Thätigkeit gestaltete Menschheitsorganismus definitiv bloß höheres Naturproduct, nicht eine gegliederte Gemeinschaft wahrhaft sittlicher und somit relativ selbständiger Persönlichkeiten.

Gegenüber von dem bisher geschilderten substantiellen Universalismus (Socialismus) vertritt der Individualismus mit seiner Betonung der Einzelpersönlichkeit und ihres Rechtes, wie ihres absoluten Werthes, entschieden die christliche, speciell die evangelische Anschauung. Wenn das Sittliche, wie oben gezeigt worden, nicht primitiv im objectivem Dasein oder äußeren Handeln, sondern in den Subjecten zu suchen ist, so ist also auch die Einzelpersönlichkeit zunächst seine Quelle und wieder sein Ziel. Vollkommenwerden, Liebe Gottes und des Nächsten, vor Gott bestehen, Seligwerden, diese höchsten sittlichen Aufgaben sind in der That zuerst und schließlich Sache der einzelnen Persönlichkeiten, nicht der Gemeinschaft. Wo man das Gute wesentlich im Gemeinschaftsleben sucht, da gibt es leicht für die Einzelnen nun eine äußere oder erborgte Sittlichkeit, ähnlich wie nach der Anschauung des Katholicismus die Heiligkeit der einzelnen Glieder wesentlich begründet und ergänzt wird durch die Heiligkeit der Kirche (Oehler, Symbolik, § 53), da leidet die sittliche Autonomie und Selbstverantwortung Noth*). Jener Standpunkt des substantiellen Universalismus beruht auf einem falschen Gottesbegriffe, aber auch auf einer falschen Anthropologie. Es ist überhaupt unrichtig, wenn nur in dem Allgemeinen das Substantielle und Bleibende, das Reale gesucht wird, im Individuellen aber nur die vorübergehende Erscheinungsform und der leere Durchgangs-

*) Vgl. Strauß (Schlußabhandlung zum „Leben Jesu", Bd. II, S. 740): „Die Menschheit ist der Unsündliche, sofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur an dem Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist." Dazu Pierson (S. 245 ff.): „Die Menschheit ist die große Wohlthäterin, die ihre Gesetze mit unumschränkter Macht ausfertigen darf."

punkt; nur einseitige Abstraction des Verstandes hat von alten Zeiten her diese metaphysische Betrachtungsweise geschaffen und hält sie heutzutage noch immer künstlich aufrecht. Sowol die geistige als die natürliche Welt beruht auf dem Ineinandergreifen und Zusammenwirken des Allgemeinen (Wesen, Gesetz, Idee) und des Besonderen, concreter Existenzen („Urpositionen, Realen, Monaden"). Namentlich aber ist es bei der Betrachtung des Menschen unrichtig, wenn das Princip der Individuation, der Eigenthümlichkeit nur in der sinnlichen Organisation, in der Incorporisation gefunden wird. Jeder Mensch besitzt ursprünglich auch eine geistige Eigenthümlichkeit, ist, mit Leibniz zu reden, eigenthümliche Geistesmonade oder, wie J. H. Fichte sagt, eigenthümlicher Genius, christlich ausgedrückt, er ist auch im Grunde seines geistigen Wesens eigenthümlich angelegtes Bild Gottes. Gerade deßhalb ist er auf Persönlichkeit und nicht bloß auf Individualität angelegt, weil schon im ursprünglichen Grunde seines geistigen Wesens das Allgemeine und das Besondere zu unauflöslicher Einheit verknüpft sind als der Wurzel der wahren Freiheit. Die Individualität kann nicht ausschließlich auf jene Seite des menschlichen Wesens gehören, welche der Geist nur in sich vorfindet als Naturbestimmtheit, sondern sie muß gleichfalls mitconstituirend sein als ein Factor im Wesen der Persönlichkeit [des Ich], welche sich selber [auf unzeitliche Weise] setzt durch ihre eigene That. Das ist ja wohl die Ergänzung, welche Schleiermacher ursprünglich richtig in den „Monologen" der Auffassung Fichte's vom Ich oder von der Persönlichkeit hinzugefügt hat*). Wenn

*) Diese Erkenntniß bildet auch ein wichtiges Moment für eine richtige Einsicht in die Natur des Gewissens. Wäre das Gewissen „individuelle Instanz" nur durch seine aus der Natur stammende oder empirisch gewordene concrete (individuelle) Bestimmtheit, dann ließe sich nicht viel einwenden gegen die Hegel'sche Geringschätzung desselben. Aber der individuelle Charakter des Gewissens stammt nicht bloß aus der Natur oder aus der empirischen Ausbildung, seinen letzten Grund hat er in der ursprünglichen, geistig gearteten Individualität des Menschen. Die wesentlichen Grundzüge des Geisteslebens stammen überhaupt nicht aus den Einwirkungen der Natur oder der Außenwelt, sie sind nicht empirischen Ursprungs, wie der herrschende Naturalismus und Empirismus glauben machen will.

nun der Menſch im Laufe der ſittlichen Entwickelung jenen Grund ſeines Weſens eben (in empiriſch-zeitlichem Thun) in die Sphäre der Freiheit erhebt und damit ethiſch verwirklicht, ſo iſt alſo darin die Aufgabe eingeſchloſſen, daß er einerſeits freilich das allgemeine menſchliche Geiſtesweſen bei ſich zur Entfaltung bringt, andererſeits aber auch gerade *ſich ſelbſt* nach ſeiner geiſtigen Eigenthümlichkeit, er muß die Menſchheit in ſich behaupten und hervorbringen gerade ſo, wie ſie in ſeiner Perſönlichkeit als eigenthümlicher Mittelpunkt freier Geiſtesthätigkeit vorhanden iſt. Hierauf beruht neben der unendlichen Aſſociations- und Aſſimilationsfähigkeit auch die unendliche Repulſionskraft der menſchlichen Perſönlichkeit, daraus fließt für ſie die Aufgabe ebenſowohl abſoluter Selbſtbehauptung wie Selbſthingabe. Der Individualismus hat Recht, wenn er die Seite der Selbſtbehauptung und Repulſion, kurz der Selbſtändigkeit der menſchlichen Einzelperſönlichkeit gegenüber von der Abſorption der letzteren durch den ſubſtantiellen Univerſalismus energiſch wahrt. Es iſt längſt bemerkt worden, daß dieſe Selbſtändigkeit auf beſtimmtem *religiöſem* Hintergrunde ruht, auf dem Glauben an den perſönlichen Gott, in deſſen Gemeinſchaft die Einzelperſönlichkeit erſt den Grund und die Garantie hat für ihren unendlichen Werth und Beſtand (Matth. 22, 32).

Vollends verkehrt erſcheint der ſubſtantielle Univerſalismus, wenn er, wie im Alterthum (vor allem in Plato's Republik), aber dann auch in höchſter Potenz bei *Hegel* ſchlechtweg *den Staat* für das höchſte Gut, für die Verwirklichung der ſittlichen Idee in ihrer Totalität, gleichſam für die Incarnation des göttlichen Willens und Geiſtes erklärt. In dieſer Beziehung hat ſchon *Schleiermacher* es mit dürren Worten ausgeſprochen: das weſentlich Unterſcheidende der chriſtlichen Anſchauung gegenüber von der heidniſchen, ſpeciell von Platons Anſicht liege darin, daß der Staat nicht mehr ſo ſchlechthin der Inbegriff aller menſchlichen Thätigkeit ſei (in der „Erziehungslehre" S. 100 und öfters). Auch *Pierſon*, ſelbſt enthuſiaſtiſcher Vertreter des humanitären Socialismus, erklärt ſich energiſch gegen dieſe Verabſolutirung des Staates, welcher nur „eine Unterabtheilung der menſchlichen Geſellſchaft ſei, eines der Mittel, deren das ſociale Leben zur Erfüllung ſeiner großen Aufgabe ſich bedient" (a. a. O. S. 244).

Schief iſt aber auch ſchon die Behauptung, wie ſie auch von Pfleiderer, von ſeinen Prämiſſen aus nicht ganz conſequent, wiederholt wird (a. a. O. S. 231 f.), daß das ſittliche Leben ganz ſpecifiſch in die Sphäre des Staates hereinfalle, daß der Staat ſpeciell der Vertreter und Beförderer der wahrhaft ſittlichen Intereſſen ſei *). Der Staat vertritt hohe ſittliche Intereſſen, nämlich diejenigen der Rechtsordnung (δικαιοσύνη) und bis zu einem gewiſſen Grade auch die Intereſſen der allgemeinen Humanität, er iſt ferner diejenige Organiſation der menſchlichen Gemeinſchaft, welche zuerſt ſchlechthin ſein muß, damit überhaupt ſittliches Leben auf dem Boden derſelben ſich entwickle, endlich iſt die Erfüllung der bürgerlichen Pflichten durch die Achtung vor dem Staatsgeſetz und durch die Beförderung des Staatswohles gewiß auch ein weſentliches Stück des ſittlich Guten. Aber gerade das innerſte Gebiet der Sittlichkeit, nämlich die Geſinnung, iſt dem Staate als ſolchem unzugänglich (Trendelenburg, Naturrecht, S. 171 u. 172; Köſtlin a. a. O. S. 234 ff.). Ferner darf doch jene Fülle ſittlichen Lebens, welche ſich erzeugt und bethätigt in den Kreiſen der Familie, des geſelligen Verkehrs, vor allem in der Gemeinſchaft der Kirche, aber auch theilweiſe in den beſonderen Culturkreiſen der Wiſſenſchaft und Kunſt u. ſ. w. nicht unmittelbar zuſammengefaßt werden mit dem Leben des Staates. Dieſes eigenthümlich geartete ſittliche Leben jener Kreiſe nährt ſich ja zum Theil ſelbſtändig aus ganz anderen Quellen und hat noch

*) Auch Oettingen (Bd. II, S. 286) bemerkt, daß die Anſchauung Pfleiderers wie Rothe's „wenigſtens annähernd die Selbſtändigkeit und ewige Bedeutung der Kirche negire, an ihrer Selbſtauflöſung arbeite und ſie zum Mittel für den univerſell ſittlichen Staatszweck degradire". Die Nachwirkung Hegel'ſcher Anſchauung tritt hinſichtlich des Verhältniſſes von Staat und Kirche neuerdings vielfach in einer Weiſe hervor, welche im Zeitalter der Geiſtes- und Gewiſſensfreiheit gerechten Widerſpruch erweckt. So in Ed. Zellers „Staat und Kirche", namentlich aber in Conſt. Rößlers „Das deutſche Reich und die kirchliche Frage". Die letzte Conſequenz wäre eine Nationalkirche, bei welcher aber aller Nachdruck auf das Nationale fiele und die Kirche ihre Eigenthümlichkeit und Freiheit verlieren würde, was Rößler in ſeinem vielfach wohlmeinenden Idealismus ſich doch nur theilweiſe anders denkt (S. 335 ff. 348 ff. 437 ff.).

andere Kräfte und Ziele als bloß diejenigen des Staatslebens und der Volksgemeinschaft, wenn es auch freilich mehr oder weniger im Zusammenhange mit der letzteren steht. Würde das sittliche Leben jener Kreise unmittelbar vom Staate aus nach seinen Gesichtspunkten, also namentlich mit Zwangsgewalt, bestimmt und geleitet werden, so würde es gerade großentheils verkümmern und an der Verletzung seiner Eigenthümlichkeit zu Grunde gehen. Aufgabe des Staates ist nur dasjenige, was zur δικαιοσύνη, zur gebührenden Ordnung gehört, also gewissermaßen den Boden, das schirmende Dach, die sichernden und begränzenden Umfassungsmauern für jenes Leben der besonderen socialen Kreise herzustellen, jedem derselben seinen gebührenden Platz anzuweisen, ihn nach Maßgabe seiner historischen Berechtigung und seiner Leistungen für das Ganze zu schätzen, zu erhalten und mehr indirect zu fördern, gegenseitige Uebergriffe, Störungen u. s. w., kurz Unordnung, welche sich nach innen oder außen bei diesen Kreisen einstellte, abzuwehren, im übrigen aber jeden derselben seinem eigenen Lebenstriebe und Lebensgesetze in möglichster Selbständigkeit zu überlassen. Das ist gewiß auch eine hohe sittliche Aufgabe und Leistung, namentlich wenn die Gerechtigkeit und Weisheit des Staates ebenso in seiner Selbstbeschränkung, wie in seinem Eingreifen sich zeigt; aber die Totalität des Sittlichen oder die specifische Sittlichkeit kann nicht darin gefunden werden *). Will man aber den Begriff des Staates dahin erweitern, daß er als der Humanitäts- oder Culturstaat die sittliche Substanz aller jener eigenthümlichen Kreise und ihre Kräfte und Ziele innerhalb eines bestimmten Volksganzen zugleich als die seinigen umfasse (wie [nach dem Vorgange von Hegel] Stahl und Mühler auf der einen, Rothe und Trendelenburg auf der anderen Seite [vgl. auch Oettingen, Bd. II, § 16]), daß er „den universellen Menschen in der individuellen Form des Volkes verwirkliche"

*) Dies hat Köstlin (a. a. O. S. 134 ff.) namentlich auch Rothe gegenüber wiederum schlagend entwickelt. Ganz mit Recht hat er erklärt, die Culturaufgabe im engeren Sinne für den Staat nur soweit zuzugestehen, als sie sich aus seinem eigentlichen Wesen als Rechtsstaat nothwendig von selbst ergibt.

(Trendelenburg a. a. O. § 151), dann hat man das eigenthümliche Weſen des Staates fallen gelaſſen, man wird entweder auf den antiken Standpunkt (Plato) der Allgenügſamkeit und Omnipotenz des Staates zurückgeleitet, oder man hat (nicht ohne zu Verwirrung Anlaß zu geben) das erſt in fernſter Zukunft und wohl gar nicht im gewöhnlichen Lauf der Dinge zu verwirklichende Ideal eines über alle Gegenſätze hinaus liegenden Organismus menſchlicher Gemeinſchaft entworfen, welchen man eher „Reich Gottes" als Staat nennen ſollte, ſchon weil in ihm die Zwangsgewalt zum Wegfall kommt. Einſtweilen aber (wie Schleiermacher beſonnen erkannt hat) laſſe man den Staat in ſeinen ihm eigenthümlichen Grenzen, welche er in dieſer empiriſchen Welt (ſo lange noch Sünde und allmälige Entwickelung zur ſittlichen Reife fortwähren) niemals überſchreiten wird, als den Hort des Rechtes und ſo als die unerläßliche Baſis alles ſittlichen Lebens und aller ſittlichen Gemeinſchaft, welche deßhalb auch allen gegenüber ſchlechthin ohne Unterſchied durch die Zwangsgewalt aufrechtzuerhalten iſt. Man gebe dem Kaiſer, was des Kaiſers iſt, aber namentlich auch Gott, was Gottes iſt, d. h. man ſuche nicht einzugreifen in jenes Heiligthum des Gewiſſens und der Religion, welches auch ein Vinet (nicht erſt der römiſche Episkopat zu Gunſten der Hierarchie) ſo energiſch zu vertheidigen ſich gedrungen gefühlt hat. Es iſt wenigſtens irreführend, wenn Pfleiderer (a. a. O. § 110, vergl. mit § 113, 1 und S. 190) zunächſt im Gegenſatze gegen die Hierarchie, dann aber allgemein gegenüber von „der Erſcheinung der Religion in der Kirche" die Sache ſo hinſtellt, als ob bei Conflicten zwiſchen Staat und Kirche die Kirche als ſolche jedenfalls zum voraus dem Unrecht näher ſtehen müßte als der Staat, weil „das Sittliche (welches vom Staate*) vertreten wird) durchaus Selbſtzweck, alſo abſolut berechtigt und nothwendig, das Kirchliche hingegen ein dienendes

*) Dieſen rechnet doch Pfleiderer in erſter Linie zu der „äußeren Organiſation der Sittlichkeit, welche durchgängig Selbſtzweck iſt, weil Realiſirung der Idee des Guten in der äußeren Welt", zu „den organiſchen Geſtaltungen des Sittlichen, welche ſelbſt reale Zweckerfüllung, reale Güter ſind" (S. 190 f.).

Mittel, Erscheinungsform der Frömmigkeit, also bloß relativ berechtigt und bedingungsweise nothwendig ist." Hierauf ist zu entgegnen, daß Staat und Kirche beide nur Mittel, aber auch beide zugleich nothwendige Mittel sind zur Verwirklichung des ethischen Lebens der Menschheit, der Staat in der Sphäre des Rechtes, die Kirche im Gebiete der Religion. Bei einem etwaigen Conflicte ist offenbar diejenige von beiden Institutionen im Rechte, deren Verfahren sich am meisten deckt mit ihrer eigenthümlichen Aufgabe, während die andere von ihrer eigenthümlichen Aufgabe sich entfernt und also hinübergreift in die Sphäre der entgegengesetzten. Es ist von Bedeutung, den Paralogismus, welcher bei Pfleiderer hier mit untergelaufen ist, auch in seiner feineren Form aufzudecken, da derselbe auch sonst öfter zu finden ist und im praktischen Verhalten eine nicht unbedeutende Rolle spielt. Oder ist nicht die Ansicht vielfach vorhanden, den Gottesdienst der christlichen Gemeinde zu besuchen oder zu versäumen sei sittlich irrelevant, dagegen an einem politischen Wahlacte theilzunehmen sei eine sittliche That? Offenbar ist beides sittliche Pflicht*), obwohl beides nur Mittel zum Zwecke ist; zur sittlich-guten That wird aber die Uebung in beiderlei Falle nur dann, wenn sie mit der rechten Gesinnung vollzogen wird. Also „das Sittliche als Selbstzweck" findet sich weder im Staat als solchem, noch in der Kirche als solcher, weder im kirchlichen noch im bürgerlichen Handeln als solchem, sondern es liegt stets in dem Verhältnisse, welches jene Institutionen und Handlungen dar-

*) Schleiermacher (Erziehungslehre, S. 10): „Es ist auch ein Theil unserer sittlichen Aufgabe, daß das Gesammtleben in der Kirche ebenso von einem Geschlecht auf das andere fort und fort erhalten werde, wie das Gesammtleben im Staate." Man beruft sich auch ganz mit Unrecht auf Schleiermacher, wenn man die Schule ganz der Kirche entziehen und ausschließlich dem Staate unterstellen will. Er wollte die Schule schließlich in die Hände des Volkes zurückgegeben, bis dahin aber den Einfluß der Familie und der Kirche neben demjenigen des Staates entschieden gewahrt wissen (vgl. neben der „Erziehungslehre" die „Jubelfestpredigt von 1817" und die Abhandlung über den „Beruf des Staates zur Erziehung". Der Schule gegenüber aber kommt es zur Entscheidung, welche Theorie vom Staate die richtige ist hinsichtlich der hier erörterten Fragen.

ſtellen und innehalten zu der ihnen zu Grund liegenden Idee, zu ihrer eigenen Aufgabe und Norm (Religion und Recht); denn nur die wirkliche Realiſirung von dieſer iſt „das Sittliche als Selbſtzweck", wie ja Pfleiderer ſeinerſeits auch wieder hervorhebt. Wir ſtehen in Gefahr, durch die geſchilderten ethiſchen Theorien und Anſchauungen, welche zum Staatsabſolutismus hinneigen (auch wenn derſelbe durch die öffentliche Meinung, Preſſe, Volksvertretung u. ſ. w. ſich geltend macht) gerade den Charakter der Innerlichkeit, Freiheit, transcendenten Hoheit und univerſellen Humanität, welchen das Sittliche durch das Chriſtenthum erhalten hat, wieder zu verlieren, mit einem beſchränkten äußerlichen Nationalleben nach Art des Alterthums uns zu begnügen, auch in unwahrer Verherrlichung der darin zu Tage tretenden „öffentlichen Sittlichkeit" *) einem ganz verderblichen allgemeinen Selbſtbetruge anheimzufallen. Deßhalb muß alſo vom Standpunkte chriſtlicher Ethik aus gerade auch nach dieſer Seite hin das Recht des Individualismus, die ſelbſtändige Bedeutung der ſittlichen Perſönlichkeit nachdrücklich gewahrt werden.

Aber der Individualismus hat doch nicht das alleinige und ſomit auch nicht das höchſte Recht. Was Vinet und noch mehr Kierkegaard vertreten, iſt „individualiſtiſcher Atomismus" (Martenſen), wie er weder der Wirklichkeit noch der Wahrheit entſpricht. Wenn Ariſtoteles den Menſchen als ζῶον πολιτικὸν definirt hat, ſo hat er immerhin eine große Wahrheit ins Auge gefaßt (vgl. Trendelenburg a. a. O. S. 14). Der Menſch iſt nicht bloß natürlicher- ſondern auch ſittlicherweiſe an die Gemeinſchaft gebunden, niemals kann er, niemals ſoll er ſich bloß als Einzelnen anſehen. Dieſe Gebundenheit ſtellt ſich im Verhältniß zur Familie am urſprünglichſten und deutlichſten vor Augen, ſie geht aber hindurch durch die Verbände der Gemeinde, des Volkes, der Geſell-

*) Unſere geringere Schätzung dieſer „öffentlichen Sittlichkeit" halten wir feſt auch der höheren Werthung gegenüber, welche Lotze (a. a. O., Bd. III, S. 177) derſelben angedeihen läßt. In weniger cultivirten Zeiten und Geſchlechtern ſind wohl in der Regel die Menſchen beſſer, als ihre Geſetze und Sitten; mit dem Fortſchritte der Civiliſation tritt leicht das umgekehrte Verhältniß ein.

schaft, der Kirche bis zu dem umfassenden Kreise der Menschheit. Welche Hilfe genießt doch der Mensch gerade für seine geistig-sittliche Entwickelung von allen diesen Kreisen zumal heutzutage; gerade das Geistesleben derselben ist doch eigentlich der mütterliche Schooß, aus welchem das seinige herausgeboren wird, soviel er dabei zugleich seiner eigenen Freithätigkeit verdanken mag. Also auch die sittliche Persönlichkeit ist und wird nur als Glied an dem mannigfaltig gestalteten Organismus der sittlichen Gemeinschaft, freilich als ein freies, nicht bloß eigenthümliches, sondern selbständiges Glied (Oettingen, Bd. II, § 1 u. 2)*). Insbesondere erlangen wir ja gerade auch von dem, was Wesen und Inhalt des Sittlichen ausmacht, doch nur ein klares und sicheres Bewußtsein im Zusammenhang mit der Geltung desselben als „Sitte" (auch Religion und Recht) innerhalb der Gemeinschaft, welcher wir angehören, wenngleich unser Bewußtsein, bei der aprioriſchen Grundlage des Sittlichen in unserem Geiste, keineswegs auf diese empirische Aufnahme und Nachahmung der „Sitte" beschränkt bleibt, sondern bei normaler Entwickelung sich auch wieder kritisch, reinigend und weiterbildend dazu verhalten wird. Aber niemals würde ich doch gerade auch von der objectiven Giltigkeit des Sittlichen eine Ueberzeugung gewinnen, wenn sie mir nicht von Kindheit auf in der objectiven Geltung desselben als allgemein in ihrer unbedingten Verbindlichkeit anerkannter Sitte innerhalb der Gemeinschaft entgegentreten würde. Es verhält sich hier ähnlich, wie auf dem Gebiete des Glaubens, wo das Wort Augustins: ego vero evangelio non crederem, nisi me commoveret auctoritas ecclesiae catholicae jedenfalls eine unläugbare Seite der Wahrheit vertritt. Demgemäß muß nun auch die selbständig gewordene Persönlichkeit ihren Zusammenhang mit der sittlichen Gemeinschaft der Menschen, speciell ihre Abhängigkeit von derselben in ihren verschiedenen Kreisen und Abstufungen fortwährend als sittliche anerkennen und bethätigen, und zwar sowohl in der Form der Activität als der Receptivität. Darin liegt ein ganz wesentlicher Theil der sittlichen Aufgabe

*) Schenkel: „Jeder bildet an der Welt, und die Welt bildet an Jedem" (Grundlehren des Christenthums, § 153).

und ein für das ganze Leben unentbehrliches Mittel eigener ſittlicher Förderung.

Die Idee des Guten entfaltet und erweitert ſich von dieſem Geſichtspunkte aus zur Idee einer *organiſirten Gemeinſchaft menſchlicher Perſönlichkeiten*, ſittlicher Geiſter, worin der Einzelne ebenſo von dem Leben der Gemeinſchaft getragen und beſtimmt wird, als er wieder in freier Theilnahme fördernd auf dieſelbe einwirkt, worin er in gleichem Maße Rechte und Güter zu genießen hat, als er wiederum ſeinen Beitrag zur Erhaltung und Beförderung des Lebens der Gemeinſchaft pflichtmäßig liefert. Fügt man hinzu, daß innerhalb dieſer Gemeinſchaft und ihrer mannigfaltigen Gliederungen durch die freie ſittliche Thätigkeit der Glieder alles das Gute, worauf die mannigfaltigen Anlagen des Menſchen und ſein Zuſammenhang mit der äußeren Natur hinweiſen, ebenſoſehr zum Beſten jedes Einzelnen als des Ganzen wirklich hergeſtellt und entfaltet werde, ſo iſt offenbar die *Idee des vollkommen Guten* entwickelt, welches dann zuſammenfällt mit dem höchſten Gut, und dieſe Idee iſt dann zugleich die Idee der *vollendeten Menſchheit*, der vollendeten humanitas im Doppelſinne des Wortes.

Dies wäre alſo das letzte Ziel der ſittlichen Arbeit und Entwicklung. Aber nach dem ſeither Dargeſtellten liegt die *Vorausſetzung* derſelben, jedenfalls ihres Gelingens in der *Gottinnigkeit* der Menſchheit als der oberſten Quelle und Norm für die richtige Geſtaltung des Verhältniſſes zwiſchen Menſch und Menſch, insbeſondere auch zwiſchen der Gemeinſchaft und dem Einzelnen, wie für die rechte ſittliche Bearbeitung des Natürlichen im Menſchen und außer demſelben. Nur die Gottinnigkeit als ein weſentlich perſönliches Verhältniß zu Gott, welches doch wieder für jeden Einzelnen das gleiche ſein ſoll, vermag ebenſowol jeden Einzelnen an die Gemeinſchaft zu binden, als ihn wieder in freier Selbſtändigkeit über dieſelbe zu erheben. Sie ſteckt ferner dem Organismus der Menſchheit ſein eigentlich *univerſelles* Ziel; aber gerade auch von ihrem Standpunkte aus behalten die verſchiedenen Gemeinſchaftsformen (Familie, Gemeinde, Staat, Kirche, die einzelnen Geſellſchaften) als von Gott geſtiftete, bzw. angelegte und aus gleichem Grunde die individuellen Abſtufungen im

Menſchenleben für die Periode der ſittlichen Entwicklung der Menſchheit ihr eigenthümliches geſondertes Recht und ihre Aufgabe freien Zuſammenwirkens für das umfaſſende Ziel der Menſchheit. Von hier aus werden alſo die beiden Einſeitigkeiten des ſubſtantiellen Univerſalismus (Socialismus) und des individualiſtiſchen Atomismus überwunden zu einem perſonellen Univerſalismus oder Socialismus, welcher die vollkommene Organiſation der Menſchheit, des Menſchheitskosmos oder Menſchheitsleibes darſtellt.

Faſſen wir nun nach der Beantwortung der drei geſtellten Fragen das Ergebniß in aller Kürze zuſammen. Primitiv hat das Gute ſeinen Grund, ſeine Kraft und ſein Ziel in der perſönlichen Gottesgemeinſchaft, primitiv hat es ſein Weſen und ſeine Heimat in dem ſittlich guten Willen, dem ſittlich gearteten Charakter, primitiv iſt es Sache und Attribut der Einzelperſönlichkeit. Aber die unmittelbare Conſequenz dieſes primitiv Guten, deren Vollziehung auch zu ſeiner eigenen Selbſtvermittlung, zu eigener Bildung und Ausgeſtaltung nothwendig iſt, führt noch auf eine zweite Seite, welche ſomit nicht bloß aus der erſteren folgt, ſondern auch wieder relativ bedingend auf ſie zurückwirkt. Das religiöſe Verhalten muß zum ſittlichen ſich erweitern in der richtigen Behandlung des Nebenmenſchen und in der geſammten normalen Arbeit des Geiſtes an der Natur (auch an der eigenen) oder an der Welt, wobei es nicht bloß beſtimmt und geleitet iſt durch die transcendente Beziehung zu Gott, ſondern auch durch die immanente Geſetzmäßigkeit der zu bearbeitenden Sphären des Daſeins, es muß die Aneignung und Durchdringung der Natur und Welt unter dem Werthe von ſittlichen Gütern ſich als ein Ziel ſetzen, welches unabtrennbar iſt von der Vollendung der eigenen Perſönlichkeit. Ebenſo findet das Gute ſeine Vollendung erſt in dem organiſirten Reiche ſittlich vollendeter Geiſter, deſſen Herſtellung alſo auch im Laufe des ſittlichen Proceſſes durch die Pflege der ſittlichen Gemeinſchaften von dem Verbande der Familie an bis hinaus zu dem univerſellen Kreiſe der Menſchheit zu betreiben und zu fördern iſt. Dieſes Reich aber iſt ſeiner Natur nach eben ein ſolches, in welchem die einzelne ſittliche Perſönlichkeit nicht verſchwindet, nachdem ſie ihren Beitrag an

Arbeit geliefert hat, sondern worin sie als ewiges Glied oder unvergänglicher Baustein (als Selbstzweck) erhalten bleibt. Die Garantie hiefür liegt darin, daß die sittliche Persönlichkeit wurzelt im Grunde der Gottesgemeinschaft.

Hiemit wäre die allgemeine Idee des Guten im Wesentlichen entwickelt. Die ganze Bestimmung hat aber noch einen vorwiegend formalen Charakter, und doch ist das Sittliche, wie wir gefunden haben, nicht bloß formelles Verhalten des Willens nach außen, sondern vor allem persönliches Leben, wirkliches geistiges Sein, wenn auch unter der Form des Willens. So erhebt sich die Frage, was denn die eigentliche Substanz sei, welche jenes Leben erfülle und das Verhalten des Willens regiere, welche den Inhalt bilde für die sittliche Einzelpersönlichkeit und für die organisirte Gemeinschaft der sittlichen Persönlichkeiten. Zugleich entsteht (noch ganz abgesehen von dem Vorhandensein der Sünde) die weitere Frage, wie es eigentlich zu der Uebereinstimmung des Willens mit dem Gesetze, bzw. des menschlichen Willens mit dem göttlichen und ebenso zur rechten sittlichen Gemeinschaft unter den Menschen komme, da jene Uebereinstimmung und Gemeinschaft eine schlechthin innerliche, freie und totale sein soll, nicht bloß eine äußerliche, mehr oder weniger unfreie und partielle. Das bloße Gesetz (Kant) kann diese Uebereinstimmung nicht bewirken, es bleibt dem Willen äußerlich als reiner Imperativ; aber auch die bloße „Vernunft" (Schleiermacher) oder die reine Idee hat dem Willen gegenüber zunächst eben gebietenden Einfluß. Auch ergibt sich aus unserer seitherigen Entwicklung über die Natur des Guten, daß dem Einzelnen der Antrieb und die Kraft dazu nicht schlechthin nur von sich aus sich bilden kann: beides muß ihm herfließen von Gott, der Urquelle des Guten, und durch die Vermittlung der Gemeinschaft, es muß transcendenten Ursprungs und Wesens und doch zugleich historisch vermittelt sein*). So werden wir darauf geführt, daß es ein von Gott

*) Ganz ähnlich Pfleiderer a. a. O., § 103, welcher seine Erörterung in dem Satze zusammenfaßt: „Das Princip des Sittlichen liegt in der Religion, und zwar nicht bloß in der natürlichen Gottesoffenbarung des Gewissens, sondern auch in der geschichtlichen Offenbarung der

ausgehendes, jedoch vermittelst freier Aneignung und Entwicklung der Menschen ausgebildetes und in der Gemeinschaft fortgepflanztes sittliches Leben geben müsse, worin Wesen und Kraft des Sittlichen beschlossen ist, woraus der Einzelne seinen sittlichen Antrieb und seine sittliche Richtung in solcher Weise empfängt, daß er dasselbe Leben in sich zu schaffen und auszubilden veranlaßt und fähig ist. Das Christenthum, aber auch dieses allein, kennt wirklich dieses Leben als das Leben des heiligen Geistes, hergeflossen aus der Offenbarung Gottes in Christo. Auch dieses Leben, welches zunächst als Thatsache für die innere und äußere Erfahrung vorhanden ist, läßt sich doch wieder unter dem Gesichtspunkte der Idee betrachten, wie gleich zu Anfang (S. 5 ff.) entwickelt worden ist. Allerdings ist dieses Leben in die empirische Menschheit hereingetreten in concreter Beziehung auf ihren sündigen Zustand, also nicht bloß als Offenbarung und Selbstmittheilung Gottes und als Leben der Gottesgemeinschaft, sondern als Erlösung und Heilsgemeinschaft. Auch so aber ist es die Erfüllung und Realisirung der ursprünglichen Idee des Guten, und nur als solche, ohne Beziehung auf die Sünde, soll es im Folgenden dargestellt werden.

Erlösung, sofern in jener zwar das absolute Gesetz und damit die sittliche Anlage, in dieser aber die absolute Kraft und damit die Realisirung der sittlichen Anlage begründet ist."

Abtheilung II.

Concrete Entwicklung der Idee des christlich Guten.

Kapitel 1.

Die Idee des christlich Guten unter dem Gesichtspunkte der Einzelpersönlichkeit.

§ 7.

Die Idee des christlich Guten muß unter einem doppelten Gesichtspunkte dargestellt werden, unter dem persönlichen und unter dem socialen, welche beide freilich im engsten Zusammenhange mit einander stehen. Wie sie diesen Gegensatz in einer höheren Einheit vermittelt, so wird sie sich überhaupt als die höhere Einheit der im vorigen Kapitel besprochenen Gegensätze oder als die Vollendung der dort gesuchten Vermittlung erweisen.

Wir betrachten das christlich Gute zuerst unter dem Gesichtspunkte der Einzelpersönlichkeit. Der centrale Begriff, welcher hier an die Spitze zu stellen ist, ist derjenige der Gotteskindschaft gerade mit der näheren Bestimmtheit, wie er Eph. 1, 4 u. 5 dargestellt ist (εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ). Die christlich gute Persönlichkeit ist das wahrhaftige Kind, bzw. der wahrhaftige Sohn (doch nicht als solche ὁ υἱὸς μονογενής) Gottes. Als Kind Gottes hat der

Mensch vor allem die rechte normale Stellung zu Gott, zum Principe seines Lebens, wie er sie haben soll als geschaffen nach dem Bilde Gottes und berufen zu seiner persönlichen Gemeinschaft; die schlechthinige Abhängigkeit und die vollkommene Freiheit sind hier mit einander vermittelt, aufgehoben in einem Dritten, nämlich in der heiligen Liebe zu Gott von ganzem Herzen auf Grund der erfahrenen völligen Liebe Gottes zu dem Menschen *). Als Kind Gottes besitzt der Mensch aber auch die vollkommene persönliche ethische Qualität, Wesens- und Willensbeschaffenheit und strebt nach der Erfüllung der höchsten sittlichen Aufgabe in Kraft des reinsten Antriebes und des stärksten Verpflichtungsgrundes. Bei dem Kinde Gottes ist eben durch die heilige Liebe zu dem himmlischen Vater der Wille im Grunde völlig geeinigt mit dem Willen Gottes, die Wurzel des gesammten Trachtens, die innerste Gesinnung des Herzens ist constant auf das Gute gerichtet. Das Kind sucht nun in allem, im Inneren und Aeußeren, dem Vater zu gefallen und dabei vollkommen zu werden, wie er vollkommen ist (Matth. 5, 48), es will ihm allein in allen Stücken zur Ehre leben und insbesondere auch die eigene Person von innen heraus ihm heiligen und nach seinem Bilde gestalten. Das Kind Gottes wird auch durch sein sittliches Thun vollkommenes Ebenbild Gottes. Und dabei ist die kindliche Liebe zu Gott, welchen das Kind Gottes als den Urguten kennt und aus seinen Bezeigungen im Inneren und Aeußeren fortwährend erfährt, das allerreinste Motiv für diese absolute sittliche Zwecksetzung und dieses sittliche Verhalten. Furcht ist nicht der

*) Es verdient wohl besondere Beachtung, wie auch Lotze in der Liebe das Gute schlechthin findet: „Gut ist nur die lebendige Liebe, welche die Seligkeit Anderer will. Und sie ist eben das Gute an sich, das wir suchen; sie, indem sie Wirklichkeit hat als eine Bewegung des ganzen lebendigen Geistes, welche sich selbst weiß, sich fühlt und sich will, ist eben deßwegen nicht nur eine formale allgemeine Bedingung, unter der irgend einem Anderen, das sie erfüllte, zukäme gut zu sein, ohne daß sie es selbst wäre; sondern sie ist das Einzige, das in eigentlichem Sinne diesen Werth hat oder dieser Werth ist, und alles Andere, Entschlüsse, Gesinnungen, Handlungen und besondere Richtungen des Willens, alles dies trägt nur abgeleiteter Weise mit ihr denselben Namen des Guten." (Mikrokosmos, Bd. III, S. 608).

Liebe (1 Joh. 4, 18. Röm. 8, 15), aber auch nicht eine eudämonistische Lohnsucht, welche die Seligkeit außer dem Guten selber suchte; wohl aber ist damit die ganz berechtigte Gewißheit verbunden, daß im Guten auch die ganze und volle Seligkeit, das vollkommene Leben zu finden sei (über diesen sittlich nothwendigen Eudämonismus vgl. auch Lotze a. a. O., Bd. II, S. 607 ff.). Die seither entwickelte christliche Centralidee der Gotteskindschaft und der damit verbundenen Gottesliebe ist keineswegs etwa bloß bei Paulus und Johannes zu finden; sie bildet gerade auch das beherrschende Princip der Lehre Jesu bei den Synoptikern, wie schon aus der Bergpredigt hinreichend zu erkennen ist (Matth. 5, 4 ff. 16; 6, 21. 24. 32 ff.; 7, 17; 5, 8 f. 20 ff.; 6, 8—13) *).

Es wäre aber das Princip der heiligen Liebe doch für sich allein zu idealistisch und subjectiv, man fragt billig nach der treibenden Kraft, nach der realen Unterlage und Quelle dieser subjectiven Gesinnung und Willensrichtung. Denn der Wille hat seinen constanten Charakter nur auf Grund eines wirklichen realen Seins im Menschen, welches freilich zugleich ein ideales, der Natur des Geistes entsprechendes sein muß. Nun gerade das Christenthum, aber auch nur dieses, kennt und besitzt ein solches Sein: es ist der heilige Geist, wie er von Gott aus nach ursprünglicher Bestimmung in die nach seinem Bilde geschaffene und in normaler Weise ihm zugewendete Menschenseele eingeht, um dort das innerste Lebensprincip und so auch der eigentliche Willensgrund der Persönlichkeit zu werden. Der Glaube ist die innerste normale Hinwendung der Seele zu Gott, und zwar auf eine vollkommene Weise bei seiner Vermittlung durch Christum. Darum schenkt Gott denjenigen, welche durch den Glauben an Christum seine Kinder geworden sind, seinen heiligen Geist, d. h. er theilt ihnen sein eigenstes inneres Leben mit und darin sich selber, damit sie nun wahrhaft gottesebenbildliche Persönlichkeiten werden und ein dem Wesen und Willen Gottes, welcher selber Geist und Liebe in Einem ist (Joh. 3, 5 ff. 16; 4, 24 und

*) Vgl. meine Abhandlung über „Die Heilslehre Jesu bei den Synoptikern" in den Theol. Stud. u. Krit. 1869, 1. Heft.

1 Joh. 4, 16), ganz harmonisches und adäquates inneres und äußeres Leben führen (Röm. 8. Gal. 4, 6; 3, 2). Der heilige Geist ist dann selber in ihnen gerade auch das Princip jener heiligen Liebe zu Gott und zu dem vollkommen Guten, wie er ihnen die Liebe Gottes im Innersten fühlbar macht und sie von derselben versichert, er ist ein reales Band der tiefsten Gottesgemeinschaft (Röm. 5, 5. 1 Joh. 4, 12 f. 16. 7—10. 19). So haben wir in dem heiligen Geiste als dem innersten Lebensprincip des Gotteskindes auch das ethische Grundprincip des Christenthums, und das christlich Gute fällt zunächst nach der persönlichen Seite zusammen mit dem vom heiligen Geiste durchdrungenen und geheiligten, beseelten und regierten Menschen, mit der wahrhaft vergeistigten Person (ἄνθρωπος πνευματικὸς Röm. 8 vgl. mit 1 Kor. 15, 45 ff.).

Aber dieses Princip erfordert nun gerade vom ethischen Standpunkte aus eine genauere Analyse und Bestimmung. Denn es erheben sich gegen dasselbe zunächst drei gewichtige Einwendungen. Der Nerv des Guten liegt, wie oben anerkannt worden ist, in der Freiheit des Willens. Wenn nun der heilige Geist ein von Gott her mitgetheiltes und eben als göttliches auch wahrhaft bestimmendes Princip ist, wird dadurch nicht eben die Freiheit des Willens wieder aufgehoben, wird nicht auf diesem Wege der ethische Proceß ähnlich wie beim Pantheismus in einen physischen, in einen höheren Naturproceß verwandelt, so daß von Geistesleben dabei eigentlich nur der Name übrig bleibt? Sodann: kann denn Geist überhaupt mitgetheilt werden, ist nicht eben das sein Wesen, daß er nur existirt als seine eigene That, als eigenes Product der freien Persönlichkeit (causa sui)? Und wie soll es gedacht werden, daß mitgetheilter Geist sich einige mit der aufnehmenden Persönlichkeit, ja sogar innerstes Lebensprincip derselben werde? Endlich: wir haben uns doch die ethische Aufgabe zu denken als eine durchaus universelle, alle Menschen gleichmäßig umfassende, wie die ethische Anlage. Wenn nun die Lösung derselben abhängig ist von dem Empfange des heiligen Geistes, also von einem empirischen Principe, welches erst auf historischem Wege durch Christum in die Menschheit hereingekommen und an den historischen Zusammenhang mit ihm gebunden ist, bildet

das nicht einen Widerspruch gegen die Universalität der ethischen Aufgabe und Anlage?

Mit dem ersten Probleme, dem Verhältnisse der menschlichen Willensfreiheit zur Gnadenwirkung des heiligen Geistes hat sich die christliche Theologie seit Augustin und Pelagius auf's eingehendste beschäftigt; aber sie ist der Lösung desselben bis zum Beginne des neunzehnten Jahrhunderts nur wenig näher gerückt. Der Gegensatz der einseitig religiösen und der einseitig moralischen Betrachtungsweise, wie er durch jene beiden Männer typisch repräsentirt ist, hat sich auch in der Reformationszeit nur wiederholt zwischen Luther und Erasmus*), und auch der specifisch lutherischen Orthodoxie ist es vollends auf Grund ihrer Entscheidungen in der Concordienformel mit ihrer ängstlichen Zurückweisung des Synergismus nicht gelungen, gerade auf diesem Punkte einen wesentlichen Fortschritt anzubahnen, so daß in dem pelagianischen Rationalismus die naturgemäße Reaction des sittlichen Freiheitsbewußtseins wiederkehrte. Zwar war seit der Reformation in den Grundlehren von der Rechtfertigung durch den Glauben und von der Vermittlung des heiligen Geistes durch Wort und Sacrament der Weg zu einer Erneuerung gewiesen; aber man konnte auf demselben nicht durchbrechen, weil die Gotteslehre und die Psychologie der Reformatoren und der orthodoxen Dogmatiker im Wesentlichen noch in denselben Voraussetzungen des Platonismus (bzw. Aristotelismus) gefangen waren, wie bei Augustin und Pelagius. Das evangelische Heilsbewußtsein war durchdrungen wenigstens von dem Principe der Persönlichkeit und einigermaßen auch von demjenigen des Geistes. Aber man konnte Gott und den Menschen nicht weiter als bloß in dem Acte der Rechtfertigung, also eben nicht nach der realen Willensseite gemäß jenem Principe in's richtige Verhältniß bringen, weil gerade in der Theologie noch der überlieferte ungeistige Begriff Gottes und des Menschen, speciell der menschlichen Seele, allein herrschte. Diese Begriffe gehen durch das Mittelglied der Scholastik und weiterhin des Augustin und Origenes bis auf

*) Vgl. J. Köstlin, Theologie Luthers, Bd. II, S. 37 ff. und Luthardt, Die Lehre vom freien Willen u. s. w., S. 38 ff. u. 129 ff.

Plato und Ariſtoteles zurück. Es ſind jene durch logiſche Abſtraction gebildeten Begriffe, wo einerſeits das abſtracte immaterielle Sein (essentia), andererſeits die abſtracte immaterielle Thätigkeit (actus purus) das Weſen des Geiſtes und der Perſon darſtellen ſollen. Ueberträgt man dies auf Gott und den Menſchen, ſowie auf ihr gegenſeitiges Verhältniß zu einander, ſo wird das einemal der Menſch in der Subſtanz oder der Cauſalität Gottes verſchwinden, bzw. auch in dem Abſtractum der menſchlichen Gattung (ſo bei Auguſtin), das anderemal wird der Menſch als abſtractes, einfaches, immaterielles Seelenweſen, gedacht unter dem Geſichtspunkt der reinen Thätigkeit (wie der νοῦς des Ariſtoteles), ſich der Einwirkung Gottes und der Gattung ganz ſpontan und ſpröde gegenüberſtellen (Origenes und Pelagius) *). So ſind dieſe beiden Standpunkte nur die ſich fordernden entgegengeſetzten Pole einer und derſelben abſtracten ungeiſtigen Auffaſſung des Perſonweſens, wobei es alſo eben an dem wahren Begriffe der Perſönlichkeit und des Geiſtes, an einer wirklich ethiſchen Auffaſſung namentlich auch der Natur des Willens fehlt **). Eine wirklich ethiſche und damit auch lebendige Geſtaltung der Gottes- und Seelenlehre iſt erſt im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts von zwei Seiten her angebahnt worden und gehört zu den eigentlichen Errungenſchaften des neunzehnten Jahrhunderts, welche einen unläugbaren, in ſeinen Conſequenzen noch keineswegs völlig durchgeführten Fortſchritt der geſammten Geiſteswiſſenſchaft und ſo namentlich auch der Theologie begründen. Angebahnt iſt dieſer Fortſchritt worden theils durch den Biblicismus Bengels und ſeiner Schule, theils durch die Leiſtungen der Philoſophie, welche erſt das Weſen der Perſönlichkeit und des Geiſtes bei Gott und dem Menſchen in ein neues klares

*) Vgl. Zeller, Geſchichte der Philoſophie der Griechen, Bd. I, 1. S. 591 ff. u. 598 ff.; auch Johannes Huber, Die Philoſophie der Kirchenväter, S. 69 ff. 73. 163 ff. 260 ff. Nur der realiſtiſche Tertullian hat in der Seelenlehre den Gedanken eines pſychiſchen Organismus (a. a. O. S. 122).

**) Vgl. Lauberer: „Ueber das Verhältniß von Gnade und Freiheit", in den Jahrbb. für deutſche Theol., Bd. II, S. 568. Dazu ſpeciell für die Chriſtologie Dorner, Entwicklungsgeſchichte u. ſ. w., Bd. I, S. 973. 997.

Licht stellte und bei beiden eine richtige Verbindung des Ethischen und des Ontologischen, sowie des Realismus und des Idealismus gerade in der Erkenntniß des Geistes zu Stande brachte. Von dem Gefundenen ist noch keineswegs die volle Anwendung gemacht worden, obwol die Theologie von verschiedenen Seiten her diesem Ziele zustrebt *).

Meiner Ansicht nach ist Rothe dem eben bezeichneten Ziele auf theologischem Gebiete bis jetzt am nächsten gekommen. Er allein hat (theils auf dem Grunde biblischer Idee, theils in wesentlichem Zusammenhange mit der Entwicklung der Philosophie bei Hegel, Herbart u. A.) die zweite der obengenannten Fragen, ob Geist überhaupt mitgetheilt, ja auch nur von Gott schlechtweg geschaffen werden könne (vgl. namentlich Ethik, § 105—108) gründlich untersucht und in ebenso tiefgehender als scharfsinniger Weise beantwortet; er hat auch allein die volle Consequenz seiner Antwort für das ganze theologische System gezogen. Man wird sich in der Hauptsache an ihn anschließen müssen, wenn man, ohne immer wieder in schwere Widersprüche zu gerathen, gerade den heiligen Geist als ethisches Grundprincip setzen und verstehen will. In der That wird der Geist und also auch der heilige Geist auch von Gott im Menschen nicht schlechtweg nur geschaffen oder an denselben mitgetheilt. Eher kann man sagen, derselbe werde von Gott im Menschen erzeugt, sofern dann die lebendig empfangende und auswirkende Thätigkeit des Menschen jedenfalls mitgesetzt ist. Aber diese letztere Thätigkeit ist dann sofort ebensogut ethisch zu bestimmen, wie die Thätigkeit Gottes, man muß also göttlichen und menschlichen Willen dabei zusammenwirkend denken, man muß sich aber auch vorhalten, daß Geist nur zu Stande kommt durch Vereinigung von Idealem und Realem, durch Ineinssetzung von Natur und Persönlichkeit und zwar unter der Thätigkeit der letzteren. Geist ist Resultat eines Processes, bei Gott ewiger Selbstvermittlung, beim Menschen zeitlicher Selbst-

*) Man kann dies für unsere Frage gerade auch aus der Darstellung Luthardts in der „Lehre vom freien Willen u. s. f." erkennen, nur muß in hohem Grade auffallen, daß Rothe dort ganz übergangen ist, die flüchtige Erwähnung auf S. 430 abgerechnet.

vermittlung durch die Natur hindurch; dieſe Erkenntniß muß von Hegel, einigermaßen von Schelling, Schleiermacher und Herbart in die Theologie hereingenommen werden, aber mit der von Rothe ſo nachdrücklich hinzugefügten und ſo conſequent feſtgehaltenen Correctur, dem Grundprincipe Fichte's: Geiſt iſt nicht Reſultat eines objectiven Proceſſes, ſondern der eigenen That, d. h. der moraliſchen Selbſtvermittlung durch die Natur hindurch, indem die Perſönlichkeit continuirlich die ihr zugehörige Natur gemäß ihrem Weſen beſtimmt und ſo ſich ſelber einen geiſtigen Naturorganismus anbildet, bzw. ſich dazu fortbildet. So wird alſo freilich der Geiſt dem Menſchen nicht angeboren, anerſchaffen, ſondern nur die Elemente, die Factoren dazu. Der Menſch muß den Geiſt ſelber in ſich produciren, ſich zum Geiſte aus dem bloß pſychiſchen Zuſtande heraus hinaufpotenziren. Aber lehrt uns die Erfahrung etwas Anderes? Wenn aber das eben Entwickelte ſchon vom Geiſtwerden des Menſchen überhaupt gilt, ſo gilt es noch vielmehr von ſeinem Heiliger-Geiſt-Werden, ſeinem Pneumatiſch-Werden.

Ehe aber hierauf näher eingegangen wird, iſt ein zweiter Punkt in's Auge zu faſſen. Damit der Menſch zum Geiſte ſich ſelbſt beſtimmen und potenziren könne, bedarf er der Anregung durch einen fremden Geiſt. Ohne dieſe Anregung erhebt ſich auch der erwachſene Menſch nicht weſentlich über die thieriſche Stufe (Caſpar Hauſer). Von hier aus entſteht ja jene ſchwierige Frage, deren Gewicht noch kaum genug gewürdigt iſt, woher den erſten Menſchen die erforderlichen geiſtigen Anregungen gekommen ſeien, da in ihnen ſelber actueller Geiſt noch gar nicht vorhanden war. Zur Beantwortung derſelben hat man wohl nur die Wahl, entweder ein längeres Stadium eines thierähnlichen Zuſtandes bei denſelben oder einen beſonderen Verkehr Gottes mit ihnen, wie die heilige Schrift, anzunehmen. Auch die Frage beantwortet ſich von jenem Satze aus nicht ſo einfach, wie die in einzelnen Epochen der Geſchichte hervortretenden außerordentlichen Steigerungen des Geiſteslebens, welche dem ſeitherigen Zuſtand gegenüber ein Neues darſtellen (im Chriſtenthum, der Reformation u. ſ. w.) zu erklären ſeien. Auch hier wird man ohne ein Zurückgehen auf die göttliche Urquelle des Geiſtes keinen genügenden Erklärungsgrund

Gal. 4, 6. Röm. 8) erhält. So offenbart sich ja auch unter Menschen der Geist eines Vaters erst dem erwachsenen Sohne gegenüber, nachdem derselbe in vorbereitender Weise längst erziehend, anregend und mittheilend auf ihn gewirkt hat. Man wird es jetzt nicht mehr mißverstehen, wenn wir sagen, die seitherige bloße „Mittheilung" werde auf diesem Höhepunkte zur Selbstmittheilung Gottes, wie die Einwirkung zur Einwohnung, aber Beides eben nur in der Seele, welche durch ihre seitherige Selbstbestimmung ihre eigene Vergeistigung so weit gefördert hat, daß es nun zur innigsten Geistesgemeinschaft, zu einer Art von Geistesvermählung (unio mystica) mit Gott im Menschen kommen kann, in welcher jedoch neben der Vereinigung der Charakter gegenseitiger Freiheit in der Gemeinschaft gleichfalls auf's höchste gesteigert und keineswegs aufgehoben ist. Hier ergibt sich uns wieder die von Anfang aufgestellte innere Einheit von [heiliger] Liebe und heiligem Geist, aber auch ihre Bedingtheit durch den christlichen Glauben im specifischen Sinne, wenn sie des Menschen Eigenthum und Leben werden sollen. Nun ist es auch verständlich, warum die heilige Schrift vom heiligen Geiste oft in einer Weise redet, daß man darin kaum unterscheiden kann, ob Gott oder der gläubige Christ Subject und Träger dieses Geistes ist (Röm. 5, 5; 8, 5. 9—12. 14—16. 26f.). In der Regel ist bei den in jenen Stellen beschriebenen geistigen Zuständen und Vorgängen als Subject und Träger die Seele des Menschen zu denken, aber als solche, welche in realer Weise Gottes theilhaftig geworden ist, Gott in sich trägt und zwar in jenem spezifischen ihr immanent gewordenen gottmenschlichen Leben, welches als Product gemeinsamen ethischen Zusammenwirkens Gottes und des Menschen in der Menschenseele erzeugt worden ist*). So ist es

*) Vgl. Luthardt, Vom freien Willen, S. 461: „Wir unterscheiden die Einwirkung der göttlichen Gnade von unserem eigenen inneren Verhalten. Aber dieser Unterschied ist nicht empirisch nachzuweisen." Richtig, aber warum? — In wunderlicher Vermengung mit alchymistischen Vorstellungen findet man den Gedanken einer Erzeugung des heiligen Geisteslebens innerhalb der Menschenseele durch die zusammenwirkende Thätigkeit Gottes und des gläubigen Menschen schon bei Jakob Böhme; vgl. A. Harleß, Jakob Böhme und die Alchymisten, S. 50 u. 54.

ja primitiv erzeugt worden in Chriſto dem Sohne Gottes, ſo von ihm aus in ſeinen Jüngern, beidemal aber als Reſultat ethiſchen Zuſammenwirkens, dort Chriſti mit dem Vater, hier Chriſti mit den Jüngern bis zu ſeiner Himmelfahrt, wobei immerhin noch eine beſondere Vollendung des Reſultates durch Gott (Geiſtesausgießung) hinzuzufügen iſt (Joh. 7, 39; 14, 15—17. Ap.-Geſch. Kap. 2). Ja der heilige Geiſt iſt Gottes Gabe nur in dem Sinne, wie die reife Frucht des Feldes, gereift auf dem Boden empfänglicher, aber auch zugleich freithätiger ethiſcher Perſönlichkeit. Man kann aber bei der Frucht ſchon nicht ſagen, der Acker allein habe ſie hervorgebracht, noch der Same, noch etwa der bearbeitende Menſch, aber auch nicht Gott allein, ſie iſt das Product aller dieſer Factoren zuſammen, Gott aber iſt dabei das A und O (1 Kor. 3, 7. 9).

Namentlich die lutheriſche Dogmatik iſt von der Einſicht in die eben entwickelte Wahrheit nicht ſo weit entfernt geweſen. In ihrer Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben hatte ſie das Grundverhältniß der Gemeinſchaft zwiſchen Gott und dem Menſchen auf die Baſis ſittlicher Perſönlichkeit geſtellt, in ihrem weiteren Grundſatze, daß der heilige Geiſt nur mitgetheilt werde durch Wort und Sacrament, war der Weg gebahnt, um jede bloß phyſiſche oder magiſche Einwirkung und Wirkung abzuwehren, zumal da urſprünglich als Subſtanz des Sacramentes auch das Evangelium hingeſtellt war. Aber dieſe genuin und ſpecifiſch reformatoriſchen und evangeliſchen Intentionen ſind, weſentlich gehemmt durch ſcholaſtiſche Ueberlieferungen, nicht zur Durchführung gelangt. Schleiermacher iſt der Erſte, welcher aus den evangeliſchen Prämiſſen nach der Seite der Gnadenmittel und des chriſtlichen Gemeinſchaftslebens die Conſequenz für die Entſtehung des heiligen Geiſteslebens in den Chriſten gezogen hat; aber da er (hierin, wie ſonſt vielfach dem reformirten Syſteme jedenfalls näherſtehend) die freie Perſönlichkeit bei Gott und dem Menſchen fallen ließ, gieng bei ihm das Specifiſche am heiligen Geiſte und an der Wiedergeburt, beziehungsweiſe der unio mystica wieder verloren. Man darf ſich aber auch wohl darauf berufen, wie nach allgemeiner chriſtlicher Erfahrung in den Acten des Gebetes, der communio beim heiligen Abendmahle, bei dem Gebrauche des

göttlichen Wortes, da sie ja nur im Glauben, d. h. ethisch wirksam sind, keine bloße Einströmung des heiligen Geistes in den Menschen stattfindet, sondern eine gemeinsame Hervorbringung in der Vereinigung Gottes und des Menschen, indem der letztere ebensogut sein Geistesleben besonders erregen und steigern läßt und selbst erhebt, als er sich Gott gegenüber empfangend verhält. So ist also die Durchdringung der Person mit dem heiligen Geiste oder seine Vergeistigung ebensowol innerste, freieste und continuirliche ethische That des Menschen (Glaubenswerk) als That Gottes in ihm, und nur so erscheint es gerechtfertigt und verständlich, daß das Leben im heiligen Geiste als das wahrhaft christliche Gute und als Princip der Ethik bezeichnet worden ist.

Es ist stets vorausgesetzt worden, daß der beschriebene Proceß der Vergeistigung ein Leben im heiligen Geiste zur Folge habe. Ein Unterschied zwischen Vergeistigung und Vergeistlichung ist nicht gemacht, von einer rein formalen, intellectualistischen oder ästhetischen Vergeistigung des Menschen, einer bloßen Cultivirung desselben ist abgesehen worden. Man wird dies natürlich finden müssen, da die Vergeistigung eben nur als religiös-ethischer Proceß beschrieben worden ist. Und nun müssen wir mit Rothe sagen, daß es eine andere Vergeistigung eben nicht giebt. Wo der religiös-ethische Grund der Steigerung der Seelenkräfte fehlt, entsteht nur höhere Natur, potenzirte Animalisirung*), kein realgeistiges, pneumatisches Leben. Dies würde sich bei unserer Cultur alsbald herausstellen, wenn sie nicht noch so viel von christlichem Sauerteig und Licht, d. h. so viel vom Leben des heiligen Geistes in sich hätte, welches ihr unter den Einwirkungen allerdings vielfach unbewußten Christenthums zugeflossen ist und noch heute zufließt. Denn „der Geist wehet, wo er will" wunder-

*) Mit analoger Anwendung dieser Bezeichnung hat einst Niethammer in seiner berühmten Schrift „Der Streit des Humanismus und Philanthropinismus" (1808) dem letzteren vorgeworfen, daß er nur das animale Wesen des Menschen steigere, ihn aber nicht zur wahren Geistigkeit oder Vernünftigkeit emporhebe. Aber auch der bloße Humanismus erzeugt noch nicht die rechte Geistigkeit oder Vernünftigkeit, wie Roth in der „Gymnasialpädagogik" nachgewiesen hat; diese kommt nur von Gott bei normalem religiös-ethischem Verhalten des Menschen.

bar, und „das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Gebehrden", man ist oft überrascht, seine Spuren da zu treffen, wo man sie nicht erwartete, wie sie oft betrübenderweise da fehlen, wo man sie wegen des äußeren Zusammenhanges mit Christo sicher zu finden hoffte. Aber allerdings über „Einwirkungen und Spuren" geht es in der Regel nicht hinaus, wo nicht auch der äußere Zusammenhang mit Christo deutlich zu erkennen ist. Denn zwar ist der Herr der Geist; aber wo der Geist des Herrn wirklich im Herzen und Leben vorhanden ist, da wird auch sein Name angerufen (2 Kor. 3, 17; 4, 13. 1 Kor. 12, 3. Matth. 18, 20. Ap.-Gesch. 2, 21).

Daß die seither entwickelte Vergeistigung des Menschen wirklich die Erfüllung ist von der Idee des christlich Guten, kann noch nach einigen speciellen Seiten nachgewiesen werden. Es ist bereits angedeutet worden, daß die so vom heiligen Geiste erfüllte Persönlichkeit eben damit von heiliger Liebe durchdrungen und regiert sei. Ihre Erfüllung mit dem heiligen Geiste beruht ja darauf, daß die Seele, welche die heilige Liebe Gottes eben auch in der Form und Kraft des Gottesgeistes an sich erfährt, derselben in freier und voller Empfänglichkeit sich aufschließt, auf alle Egoität verzichtet, ihr Centrum in Gott findet und aus ihm fortwährend weitere Geistesimpulse aufnimmt, um sich ganz ihm gemäß zu bestimmen. Solche freie Hingebung und entsprechende Activität (als Dankbarkeit) ist ja eben das Wesen der Liebe, und zwar, in ursprünglicher Beziehung auf Gott, das Wesen der heiligen Liebe (Röm. 5, 5). So ist nun hiemit das höchste ethische Problem gelöst, nämlich der freien und doch völligen Einigung menschlicher Persönlichkeit mit der göttlichen im Elemente des heiligen Geistes und der Liebe*). Damit ist zugleich das Wesen der Gotteskindschaft zum Verständniß gebracht und das sittlich Gute erkannt als das nicht mystisch passive, sondern ethisch active, weil auf beiden Seiten durchaus persönlich geartete, Leben in Gott, welches schlechthin auch den Impuls abgiebt zu einer gottgemäßen Gestaltung unseres Lebens in der Welt nach dem

*) Vgl. Oettingen, Bd. II, § 5. Pfleiderer a. a. O. S. 205. Lotze, Mikrokosmos, Bd. III, S. 608.

Gesetze des Geistes und der Liebe. Hiemit ist auch die tiefste und innigste Vereinigung des Religiösen und des Sittlichen erreicht. Aber nicht minder verbindet die heilige Liebe und der heilige Geist als Princip des Sittlichen die subjective Innerlichkeit mit der Tendenz zu sittlicher Arbeit an der Sphäre des objectiven Daseins. Geist und Liebe sind die höchsten und innerlichsten Prädikate persönlichen Wesens und Willens, aber sie sind niemals müssig, können nicht im Innern bleiben, sondern haben den Trieb und die Kraft, alles Natürliche an der eigenen Person und alles Weltliche nach dem Willen Gottes zu behandeln und zu gestalten. Vor allem schließt ja die unbedingte Gottesliebe auch die unbedingte Nächstenliebe in sich, weil sie den Nächsten umfaßt als mitberufen zur Kindschaft Gottes. Wohl aber sind es Geist und Liebe, welche allem äußern Thun und Werk erst den wahren sittlichen Werth verleihen und es mit dem reinen und vollen sittlichen Lebenshauche beseelen, so daß es niemals von der Richtung auf das absolut Gute abweicht oder zum werthlosen Thun und todten Werke (1 Kor. 8, 1—3; 13, 1 ff. Matth. 22, 36 ff.) herabsinkt. So sind Geist und Liebe im entwickelten Sinne zugleich die höchsten, reinsten und allein segensreichen Culturpotenzen und Principien. Namentlich müssen auch die dem Wahren und dem Schönen zugewendeten Bestrebungen von jenen Principien ihre höhere Direction und Weihe empfangen, und alle Gerechtigkeit findet doch ihre Vollendung erst im Leben des Geistes und der Liebe (Oettingen, Bd. II, § 6—8). Der Sinn des Geistes und der Liebe ruht nicht, bis er dahin gelangt ist, alles Geschaffene und Natürliche Gott zu heiligen, indem er ihm den Stempel seines Wesens aufdrückt und seine heilige Liebesabsicht an der Creatur zu verwirklichen sucht. Von diesem Lichtquell aus wird die eigene Person mit allen ihren Anlagen immer völliger in das Bild Gottes verklärt und die Welt mit dessen Leben und Herrlichkeit erfüllt. Alles Egoistische aber und alles Sinnliche ist im Principe beseitigt und wird von dem Centrum des inneren Geisteslebens aus gegen die Peripherie des Personlebens hin fortschreitend überwunden.

Die Vollkommenheit des aufgestellten ethischen Grundprincipes (denn dieses ist ja enthalten in der Erfüllung der Idee des Guten

nach der persönlichen Seite) erhellt aber auch noch daraus daß dasselbe keineswegs eine bloße Willensrichtung und subjective Gesinnung ausdrückt, sondern daß es ein reales Sein und eine reale Potenz darstellt. Denn wie bereits angedeutet, ist jenes Leben des heiligen Geistes, welches als nächstes Product ethischer Selbstbestimmung in der Gemeinschaft Gottes im Inneren des Menschen entsteht, selber schon die Bildung eines geistigen Naturorganismus wenigstens der Potenz, dem Keime nach, welcher sich unter der fortgesetzten Selbstbethätigung der sittlichen Persönlichkeit immer völliger zur Durchdringung, Beherrschung und Vergeistigung aller sittlichen Anlagen und Kräfte, zu sittlichem Charakterleben entwickelt. Das Sittliche wird so zur zweiten höheren Natur des Menschen, ohne darum den eigenthümlichen Charakter des Persönlichen und Geistigen zu verlieren. Es ist einleuchtend, wie sehr sich dieser Begriff vollends deckt mit dem durch die Wiedergeburt erzeugten bzw. umgestalteten ἔσω ἄνθρωπος genauer noch καινὸς ἄνθρωπος des Apostels Paulus, welcher keineswegs bloße Gesinnung oder Willensrichtung, sondern ein reales Personleben bezeichnet, das auch die Naturseite der ψυχὴ durchdringt, ja sogar in das Somatische hineinreicht (Röm. 7, 22; 8, 9. 2 Kor. 4, 16. Eph. 3, 16 und 4, 23 f.; auch 2 Kor. 5, 1—5). Es ist keineswegs Rothe allein, welcher diesen realistischen Begriff eines vergeistigten psychischen Naturorganismus zur Anwendung gebracht hat, wir finden ihn freilich verschieden modificirt auch sonst bei Theologen, z. B. bei Schleiermacher (Christl. Sitte, S. 306 ff. 441 f.) und J. T. Beck (Bibl. Seelenlehre, § 13 und 14), Schöberlein, Martensen (Ethik, Bd. I, S. 130 f.) und bei Philosophen wie Herbart (s. unten!) und J. H. Fichte in seinen verschiedenen Schriften. Namentlich hat aber auch die Pädagogik mit vollem Recht diesen Gedanken aufgefaßt und verwerthet, wie man aus dem trefflichen Artikel Deinhardts über „Gewöhnung" in Schmids Encyklopädie und bei verschiedenen Herbartianern, z. B. bei Kern (Pädagogik, § 63) und Ziller (Allgemeine Pädagogik, § 28), sehen kann. Die Herbart'sche Ethik und Pädagogik bezeichnet zwar das, was wir hier im Auge haben, häufig blos als „Charakter", aber sie faßt den Charakter realistisch als wirklich geprägtes psychisches Sein, und Herbart selber hat

denſelben auch als einen „pſychiſchen Organismus“ ausdrücklich (W. V, S. 165) bezeichnet. Es liegt eine wichtige und tiefe Wahrheit darin, daß das Sittliche und der Geiſt in der Ueberwindung und Durchdringung der Natur ſelbſt wieder höhere Natur werden ſoll; darin allein liegt die volle Garantie für den wirklichen Beſtand, die wirkſame Kraft, die ſtetige Beharrlichkeit und die einmal bis in die Verklärung der Leiblichkeit hinaus ſich vollendende Erſcheinung des Guten. Nur darf dieſer Begriff einer durchaus ethiſch gebildeten Geiſtesnatur ja nicht verwechſelt oder auch nur in Zuſammenhang gebracht werden mit jener „geiſtlichen Naturwirkung“ der Sacramente, welche vor zwei und drei Dezennien in der neulutheriſchen Doctrin eine ſo große Rolle geſpielt und auch ſonſt beſſere Darſtellungen (vgl. Thomaſius, Chriſtologie, § 68. 69 u. 73) durch Einmiſchung ſolcher magiſchen, ja an Materialismus anſtreifenden Vorſtellungen gründlich verderbt hat.

Von dieſem realen Begriffe des heiligen Geiſtes oder des vollkommen Guten im Menſchen aus werden auch die letzten Eigenſchaften desſelben, welche noch zu erwähnen ſind, erſt vollkommen verſtändlich. Das chriſtlich Gute iſt zugleich die Freiheit, das vollkommene (ewige) Leben und die Seligkeit, wie es die Gotteskindſchaft, die Geiſtigkeit und Geiſtesherrſchaft und die perſönliche Vollkommenheit in der heiligen Liebe iſt (Röm. 8, 2)*). Denn in jener centralen und ungehemmt wachſenden Einigung der Perſönlichkeit mit Gott, aus welcher das Leben des Geiſtes und der Liebe entſpringt, in dieſem königlichen Prieſterſtande, worin der Menſch alles Natürliche Gott heiligt, um es nur in ihm zu beſitzen und zu genießen (1 Petri 2, 9. 1 Kor. 3, 21—23; 2, 15), liegt ja die normale und ungehemmte Selbſtbejahung und Selbſtentfaltung des Subjectes und eben damit die Freiheit, das Leben und die Seligkeit, die Quelle der höchſten Befriedigung, wie ſie ſich da einſtellt, wo die Perſönlichkeit die Idee ihres Seins zur vollen Realität gebracht hat durch ihre eigene That (Röm. 6, 18. 22; 8, 6. Jak. 1, 21. 25. Gal. 5, 16; 18, 25). Da gibt es ja

*) Vgl. J. T. Beck, Die chriſtliche Liebeslehre, § 3, beſ. Anm. 1 u. § 9 u. S. 91. 109 ff.

keinerlei Zwieſpalt weder des Menſchen mit ſich ſelbſt, noch mit Gott, noch mit dem Nebenmenſchen, noch mit der von Gott geſchaffenen Natur, ja ſelbſt das anfängliche Außereinander wird immer völliger aufgehoben durch das Wirken des Geiſtes und der Liebe (Röm. 8, 14 f. Joh. 15, 5—12. Jerem. 32, 38—40. Ezech. 36, 26). Und darin eben beſteht das wahre, das ewige Leben*), welches ſich in ungehemmter Verbindung erhält mit der urſprünglichen Quelle und centralen Einheit des vollkommenen d. h. namentlich des perſönlichen, geiſtigen Lebens (Ap.-Geſch. 17, 28. Gal. 2, 20; 3, 11. 1 Joh. 1, 1—4; 4, 9. 12 f. 17 f.). Und wiederum dieſe Freiheit, Lebendigkeit und Seligkeit des perſönlichen Zuſtandes, dieſe „Einheit von Geſetzmäßigkeit und Begeiſterung" (Oettingen) verleiht dem ſittlichen Thun vollends den Charakter der Vollkommenheit, ſie bildet den vollſten Gegenſatz gegen jeden knechtiſchen Gehorſam, gegen jenen Selbſtzwang und jenes Stückwerk der dualiſtiſchen Pflichtenlehre, über welche der Menſch allerdings einem unperſönlichen Geſetze gegenüber nie hinauskommt, ſie gehört zu den weſentlichen Merkmalen der nicht bloß religiös, ſondern auch ethiſch gearteten Gotteskindſchaft. Aber gerade in der Bewahrung des ethiſchen Charakters, in der heiligen Art ſeines Geiſteslebens unterſcheidet ſich das chriſtlich Gute wieder von dem äſthetiſchen Scheine, in welchem Schiller und die Romantik, oder von dem bloßen höheren Lebens- und Bewußtſeins-Proceſſe, worin der Schleiermacher'ſche und der Hegel'ſche Pantheismus die Spannung des Gegenſatzes zwiſchen der Freiheit und

*) Auch im ontologiſchen Sinne muß es darauf hinauskommen, daß nur der Geiſt, welcher Eins iſt mit der Liebe, das abſolut Wahre, Seiende und Bleibende iſt, alles Andere aber nur ſo viel Wahrheit und Weſenheit hat, als es an jenem (der Erfüllung von Plato's Idee des Guten) theilnimmt. Nur Geiſt und Liebe ſind das Unbedingte, Ewige, das ſchlechthin Poſitive, das eben deßwegen nicht bloße Idee ſein und bloßes Poſtulat bleiben kann. Wer ihrer in der Zeit theilhaftig geworden iſt, iſt vom Tode zum Leben hindurchgedrungen; ſo viel er darin lebt, lebt er in der Ewigkeit und für die Ewigkeit, denn er lebt in Gott (1 Joh. 4, 7. 13. 16; 3, 14). Vgl. auch C. F. Jäger: „Beiträge zur Grundlegung der chriſtlichen Glaubenslehre", in den Jahrbb. für deutſche Theol. 1876, Hft. III. Dazu Lotze, Mikrokosmos, Bd. III, S. 616 u. 557.

dem Geſetze, zwiſchen der vernünftigen Perſönlichkeit und den Trieben der Natur aufzulöſen, die Pflicht in die Neigung und das Geſetz in das Sein zu verwandeln geſucht haben. Nur im chriſtlich Guten kommt es zur vollen Harmonie, ja Durchdringung von Sollen und Sein im Leben des Geiſtes und der Liebe, und das Gute wird zum Schönen nicht in der „ſchönen", aber in der verklärten Seele und dem Schimmer (δόξα), welchen ſie verbreitet über das innere und das äußere Daſein (2 Kor. 3, 17; vgl. Joh. 16, 14).

---

§ 8.

Fragen wir nun, ob das ſeither entwickelte chriſtlich Gute bloße Idee geblieben oder nach unſerer Erfahrung auch wirklich innerhalb des Menſchenlebens realiſirt ſei, ſo hat die chriſtliche Ethik hierauf ein entſchiedenes und freudiges Ja, indem ſie auf Jeſum Chriſtum hinweiſt. Wir betrachten denſelben aber in unſerer diesmaligen Entwicklung nicht als den Erlöſer, indem wir ja hier ganz von dem empiriſch eingetretenen Sündenzuſtande abſehen, ſondern rein als die urſprüngliche und perſönliche Erfüllung der Idee des Guten und ſomit als das geſchichtlich gewordene Urbild der Menſchheit (humanitas) gerade nach dem ethiſchen Begriffe derſelben. Eine ſolche Verwirklichung der Idee des Guten innerhalb der Menſchheit müſſen wir jedenfalls apriori poſtuliren, ſofern es undenkbar iſt, daß die Idee unrealiſirt bleibe. Eine weitere Betrachtung aber, welche die ethiſche Anthropologie und Soteriologie anzuſtellen hat, führt darauf, daß gerade in der Mitte der ſittlichen Entwicklung, der Geſchichte der Menſchheit, Ein Anfänger und Vollender des Guten (ὁ δεύτερος Ἀδάμ, ὁ ἄνθρωπος πνευματικός, ja ſogar ζωοποιοῦν πνεῦμα, ἡ εἰκὼν τοῦ θεοῦ, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ wie ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ſpeciell noch τὸ σπέρμα Ἀβραάμ, endlich ὁ λόγος σὰρξ γενόμενος Röm. 5, 12 ff. 1 Kor. 15, 45—47. 2 Kor. 4, 4. Matth. 16, 13—17. Gal. 3, 16. Röm. 1, 3 f. 1 Joh. 1, 1 ff. Joh. 1) erſcheinen mußte, von welchem aus dasſelbe erſt in der menſchlichen Gattung zur Verwirklichung komme. Es bleibt für

unſere ethiſche Entwicklung hier zunächſt außer Betracht, wiefern Chriſtus zugleich die erſchienene perſönliche Gottesoffenbarung iſt. Wir faſſen ihn hier von der Seite der menſchlichen Natur und Thätigkeit, welche in ihm den Höhepunkt der Entwicklung erreicht und darſtellt, in's Auge. In den Darſtellungen der heiligen Schrift ſind natürlicherweiſe die beiden einander durchaus bedingenden und durchdringenden Momente immer ſo verbunden, daß nur ein Ueberwiegen bald des einen, bald des anderen Geſichtspunktes wahrzunehmen iſt. Hat man einmal erkannt, daß die Idee des Guten in der Menſchheit gerade auf ethiſchem Wege nur ſucceſſiv zu realiſiren iſt, daß das heilige Geiſtesleben nur zu Stande kommen kann nach einer Periode längerer, vorbereitender ſittlicher Entwicklung, worin der Menſch in weſentlicher Abhängigkeit von Gott das urſprüngliche Außereinander von Perſönlichkeit und Natur in ihm mit wachſender Freiheit durch ſeine Selbſtbeſtimmung aufhebt, dann iſt von ſelber der (unten noch näher zu beſtimmende) Punkt angezeigt, wo die ſittliche Entwicklung der Menſchheit auf der Stufe angekommen iſt, da der bezeichnete Anfänger und Vollender des Guten in ihr hervortreten, aus dem Geiſte geboren werden muß, ebenſo aus Gott als aus der Menſchheit als der heilige Geiſtesmenſch und als der Gottesſohn hervorgehend.

Um für unſere Ausſagen über die Perſon Chriſti ſicheren hiſtoriſchen Grund zu haben, wollen wir nur auf die nachſtehenden drei unbeſtreitbaren Thatſachen hinweiſen *). Erſtens: Das Leben des heiligen Geiſtes, wie es oben als die Subſtanz und das Princip des chriſtlich Guten oder des vollkommen Guten überhaupt dargeſtellt worden iſt, iſt von Jeſu Chriſto und nur von Ihm in ſeine Gemeinde als eine die Welt durchdringende oder ſie doch im Grunde umfaſſende perennirende Macht ausgegangen, und noch heute hängt dieſe ſpecifiſche und höchſte Verwirklichung des

*) Der Verf. darf hiebei verweiſen auf ſeine „Sechs Vorträge über die Perſon Jeſu Chriſti“ (1863) und ſeinen Artikel über die „Sündloſigkeit Jeſu“ in Herzogs „Theol. Encykl.“, Bd. XXI. Vgl. noch Martenſen, § 73—81, auch „Ecce homo“, cap. IX. X et XIV (in's Deutſche überſetzt nach der 6. Aufl., Erlangen 1867) und den Schluß S. 337 ff. Schmid, Chriſtl. Sittenlehre, S. 355 ff. 360 ff.

Guten schlechthin ab von der Gemeinschaft mit ihm. Zweitens: Die Schilderung sämmtlicher Schriftsteller des Neuen Testamentes ohne Unterschied im ganzen und im einzelnen stimmt durchweg darin überein, daß Christus nicht bloß von der religiösen Seite als der einzigartige Sohn Gottes, sondern auch von der sittlichen als heilig dargestellt wird, obwohl er selbst in allen Stücken den Menschen gleich war (Röm. 8, 3. Hebr. 2, 17; 4, 15). Auch liegt durchaus keine Veranlassung vor, die von ihm in derselben Richtung berichteten Selbstaussagen (nicht bloß Joh. 8, 46 sondern vor allem sein constantes Selbstzeugniß von seiner Gottessohnschaft bei den Synoptikern so gut wie bei Johannes) hinsichtlich ihrer Authenticität und ihrer Wahrheit in Zweifel zu ziehen, da sein ganzes Auftreten, besonders auch sein Leiden und Sterben als Messias (das stärkste Moment liegt wohl in der Einsetzung des heiligen Abendmahles und der Bezeichnung seines Todes als Bundesopfer und Sühnopfer, Matth. 26, 26 ff.) ohne jene feststehende Voraussetzung seines Bewußtseins gerade vom sittlichen Standpunkt aus unerklärlich wäre. Drittens: Das Ideal religiös-sittlicher Vollkommenheit, welches die Christenheit jetzt besitzt, stammt nachweislich nur von Christo her; denn es ist außerhalb seines Wortes und seiner Gemeinschaft (trotz aller Anklänge bei einem Plato u. s. w. oder weit mehr in den Propheten) nicht einmal annähernd vorhanden, und wo auch heutzutage der Zusammenhang mit Christo aufhört oder nur merklich zurücktritt, da wird jenes Ideal für das menschliche Bewußtsein alsbald verdunkelt, ja es droht demselben wieder zu entschwinden, und daran reiht sich die weitere Gefahr, überhaupt alle Ideale der Menschheit zu verlieren. Wo aber Christi Wort und Geist kräftig sind und in lauterer Reinheit wirken, da sehen wir zu allen Zeiten jenes Ideal auch in annähernder Verwirklichung begriffen. Christus und die Idealität der Menschheit, ihre humanitas im wahren Sinne, sind solidarisch mit einander verbunden. So sind wir berechtigt, ja um der Wahrheit willen genöthigt, nicht bloß in dem durch das Neue Testament überlieferten Bilde Christ die Zeichnung des vollkommenen Sittlichkeitsideals anzuschauen, sondern auch vorauszusetzen, daß das darin enthaltene sittliche Urbild nichts Anderes sei, als die getreue

Copie der wirklichen Persönlichkeit Jesu, wie sie eben nur unter dem originalen Eindrucke derselben (Joh. 1, 14) in dem Geiste sündiger und beschränkter Menschen entstehen konnte. Deßhalb ist ja auch dieses Bild heute noch für den natürlichen Menschen so fremdartig und verwunderlich, ja abstoßend, für den von der Wahrheit ergriffenen Menschen aber bei aller Erhabenheit so anziehend, verwandt und begeisternd.

Wie läßt sich nun in möglichster Kürze das Wesen der religiös-sittlichen Persönlichkeit Jesu ausdrücken und zwar auf dem übereinstimmenden Grunde ebensowohl der synoptischen als der johanneischen, als der apostolischen Darstellung?*) Offenbar tritt uns an derselben das oben beschriebene Wesen der Gottes-kindschaft in ursprünglicher Vollendung entgegen. Jesus steht und lebt ganz in dem Glauben und in der Gemeinschaft des Gottessohnes mit seinem himmlischen Vater, die heilige Liebe zu ihm bildet den durchaus erfüllenden und beherrschenden Grund seines Wesens, Sinnes und Handelns (Matth. 16, 23—26. Joh. 5, 19; 8, 50; 14, 31; 17, 19), und ebenso erscheint er als eine vom heiligen Geiste nicht bloß völlig durchdrungene und regierte, sondern auch desselben mächtige Persönlichkeit. Beides, Geist und Liebe, ist in ihm vorhanden und wirksam wie eine höhere Natur, und doch steht er auch im Kampfe um ihre Bewahrung und Vollendung schon für die eigene Person (Matth. 26, 39 ff. Hebr. 3, 10. 18) bis an sein Ende. Aber wie er nun in Gott im höchsten Sinne lebt und webt (vgl. Ap.-Gesch. 17, 28 mit Joh. 17, 10 f. Matth. 11, 27), so umfaßt er mit derselben unendlichen Kraft der Liebe und des heiligen Geistes die Welt, vor allem die Menschheit und opfert sein Leben, um sie zur Gemeinschaft Gottes zurückzuführen, sie zum Gottesreiche umzugestalten und den heiligen Gnadenwillen Gottes in ihr zur Durchführung zu bringen. Die tiefste Innerlichkeit der absoluten Gottesgemeinschaft ist ihm zugleich selber der vollkommene Impuls zur Verwirklichung des heiligen Gotteswillens in der höchsten und unaufhaltsam demselben Ziele zugewendeten

*) Vgl. Palmer, Die Moral des Christenthums, Thl. II, Kap. 2: „Das Leben Christi". Weizsäcker, Ev. Geschichte, S. 433 ff.

ſittlichen Thätigkeit. Und alle Antriebe, welche durch Wort und That von ihm ausgehen, haben demgemäß die Kraft und den Zweck, die Gottesgemeinſchaft in unzertrennlicher Einheit mit dem ſittlichen Trachten nach der Gottesgerechtigkeit und nach dem Gottesreiche als der Sphäre der letzteren herzuſtellen (vgl. namentlich die ganze Bergpredigt) *). Alle jene ſchwer zu bewältigenden Gegenſätze, welche die ſittliche Aufgabe des Menſchen darbietet, ſind in ſeiner Perſönlichkeit und in ſeinem Verhalten zu höherer Einheit und Ganzheit verbunden: abſolute Abhängigkeit von Gott und höchſte Freiheit, tiefſte Concentration des inneren Lebens und ununterbrochene weltumfaſſende Thätigkeit, himmliſcher Sinn und liebevolles Eingehen auf alles Irdiſche, Hoheit und Demuth, höchſte Energie des Handelns und hingebendſte Geduld des Leidens, Begeiſterung und Beſonnenheit, ausgeprägte Individualität und allgemeine Humanität, ſchmerzliches Leidtragen über das Elend der Welt und ungetrübte kindliche Seligkeit, ja auch harmloſes Genießen natürlicher Gaben und Freude. Auch das iſt für ſein ganzes Weſen und Verhalten durchaus charakteriſtiſch, daß er ebenſoweit entfernt iſt von jeder ceremonial-geſetzlich phariſäiſchen oder auch myſtiſch-asceticſchen Frömmigkeit wie von einer bloß autonomiſchen profanen Moral. Man hat (namentlich

*) Die von Schleiermacher ausgegangene Chriſtologie der Vermittlungstheologie hat zunächſt (nach Johannes) den Geſichtspunkt der Lebensgemeinſchaft des Sohnes mit dem Vater und ſeiner Jünger mit ihm etwas einſeitig feſtgehalten; weit einſeitiger aber iſt, wenn (namentlich nach den Synoptikern) von Ritſchl, Holtzmann, Lipſius u. A. nunmehr der Geſichtspunkt vollkommener ethiſcher Berufsthätigkeit ſo ausſchließlich in den Vordergrund geſtellt wird, denn damit nähern wir uns einer rationaliſtiſch-pelagianiſchen Auflöſung der Chriſtologie. Der religiös-myſtiſche und der ethiſch-praktiſche Geſichtspunkt müſſen ſich in der Auffaſſung der Perſon Chriſti durchdringen, doch ſo, daß der erſtere der begründende iſt. Hermann Schultz ſcheint die Vereinigung beider Seiten feſthalten zu wollen; aber ſeine Unterſcheidung von Jeſus und Chriſtus, in einem gewiſſen Sinne nicht unberechtigt, droht zur Scheidung zu werden, welche uns hinter Schleiermacher zurück in den rationaliſtiſchen oder auch gnoſtiſchen Ebionitismus hineinführen und den ſpecifiſchen Grund unſeres Chriſtenglaubens aufheben würde. (Vgl. Jahrbb. f. deutſche Theol. 1868, Hft. III; 1874, Hft. I u. 1875, Hft. II, ſowie den Gegenartikel von Dorner dort 1874, Hft. IV.)

Strauß) freilich das nähere Eingehen auf die weltlichen Gebiete des Staates, der Wissenschaft und Kunst bei ihm vermißt und deßhalb sittliche Einseitigkeit und Beschränktheit an ihm finden wollen. Diese Ausstellung verräth aber nur eine oberflächliche, quantitative oder auch eine wesentlich beschränkte geistesaristokratische Auffassung des Sittlichen. Wer, wie er, mit der völligen Aufopferung seiner Person das Gute erst zu begründen hatte gegenüber von der herrschenden Macht des Bösen, und wer das Urbild desselben darstellen sollte für Mann und Weib, Juden und Griechen, Gebildete und Ungebildete, Vornehme und Geringe u. s. w., kurz für den Menschen als solchen, der mußte freilich vor allem im Centrum leben und wirken, durfte aber auch gewiß sein, daß seine Wirkung, wie diejenige keines Anderen, auch in den mehr peripherischen Gebieten sittlichen Lebens sich heilsam und fördernd erweisen werde (vgl. Keim, Geschichte Jesu; dritte Bearb., S. 370).

Hienach erscheint Jesus gerade auch für die ethische Betrachtung als das vollkommene Abbild Gottes in Menschennatur, sein Leben als die sittliche Offenbarung der heiligen Liebe und des heiligen Geistes, wie sie in Gott ursprünglich vorhanden und dem Menschen durch seine Anlage als Ziel, als Erfüllung seiner Berufung vorgehalten sind. Eben deßhalb findet in seiner Person die Sünde keinen Raum weder als Selbstsucht noch als Sinnlichkeit, jene wird ausgeschlossen durch die heilige Liebe, diese durch die Herrschaft des Geistes, von welchen er beseelt ist (Joh. 5, 41; 8, 50; 4, 34; vgl. Matth. 4, 4). Wohl aber muß eine solche Person sich uns zugleich darstellen als die Zusammenfassung aller (pädagogischen) Gottesthätigkeit zur sittlichen Entwicklung des Menschen von der Erschaffung des Geschlechtes an (*λόγος σὰρξ γενόμενος* *)) und als Träger des ewigen Lebens (Joh. 1), wie ihr die vollkommene Geistigkeit in dem Sinne zukommt, daß sie nun auch für Andere Quelle des Geistes wird (*πνεῦμα ζωοποιοῦν*

*) Diese bei den griechischen Kirchenvätern ursprünglich angebahnte Beziehung des *λόγος* auf die vorchristliche Thätigkeit Gottes zur sittlichen Entwicklung der Menschen findet sich auch vertreten in Delitzschs Biblischer Psychologie (S. 348); vgl. Luthardt, Freier Wille, S. 386.

1 Kor. 15, 45. 2 Kor. 3, 17 f.). Dieſes alles zuſammen aber ergibt den ſittlichen Begriff des eingeborenen Gottesſohnes. Gerade die Ethik muß daran feſthalten, daß Jeſus dies im realen und vollen Sinne auf dem Wege der ethiſchen Selbſtbeſtimmung geworden iſt, und ſie befindet ſich hierin in voller Uebereinſtimmung mit dem Neuen Teſtament (Hebr. 2, 18; 4, 15; 5, 8 f. Phil. 2, 6—9). Aber ſie will deßhalb der Dogmatik nicht widerſprechen, welche mit Recht ſtatuirt, daß eine ſolche ſpecifiſche und einzigartige ethiſche Entwicklung doch nur möglich ſei auf einem ſpecifiſchen metaphyſiſchen und ökonomiſchen Hintergrunde, auf der Baſis einzigartiger Anknüpfung an Gottes ewiges Weſen und Denken und auf dem Grunde ſpecifiſcher Naturbeziehung zu Gott, ſowie vollkommener Liebes- und Geiſtesoffenbarung Gottes, ohne deren Vorausſetzung von dem eingeborenen Gottesſohne und Erlöſer der Menſchen keine Rede ſein kann*). Es wird aber für immer das ungelöſte Geheimniß ſeiner Perſon bleiben, wie in ihm Beides verbunden geweſen: volle Freiheit ethiſcher Selbſtbeſtimmung in der ununterbrochenen Gottesgemeinſchaft zum Leben des Geiſtes und der Liebe und die nicht minder vollkräftige Determinirtheit durch urſprüngliche Beſtimmung und Anlage, welche ſein ſittliches Thun doch nur wie die ſichere und unfehlbare Entfaltung einer pneumatiſchen Natur (Röm. 1, 4) erſcheinen läßt. Auch in dieſer für ein menſchliches Perſonleben unbegreiflichen Vereinigung von ſittlicher Freiheit und Nothwendigkeit iſt er Vollender des Guten und Abbild der göttlichen Heiligkeit.

§ 9.

Das vollkommen Gute, die heilige Liebe iſt in Chriſto erſchienen und in der Form menſchlichen Perſonlebens auf ſittlichem Wege verwirklicht zu einem heiligen Geiſtesleben. Dieſes Geiſtesleben erzeugt ſich abbildlich fort in denjenigen, welche ſich von

*) Vgl. Beyſchlag, Chriſtologie des Neuen Teſtaments, S. 253 ff. v. d. Goltz, Die chriſtlichen Grundwahrheiten, § 112—121. Schmid, Sittenlehre, S. 362 ff.

ihm ergreifen lassen und durch eine That entscheidender Selbstbestimmung im Grunde der Seele, durch den Glauben des Herzens mit Christo und seinem Geiste sich vereinigen (1 Kor. 6, 17). Daß aber der Mensch zur Förderung und Vollendung seiner Sittlichkeit sich in specifische Abhängigkeit von Christo begibt, obwohl ihm dieser zunächst als menschliche Persönlichkeit entgegentritt, ist nichts dem Wesen des Sittlichen Widersprechendes (Heteronomisches). Es hat dieses Verhalten seine Analogie zunächst an der pflichtmäßigen sittlichen Unterordnung gegenüber von allen Autoritätspersonen, welchen eine bestimmende Einwirkung auf unser sittliches Leben während unseres Erziehungsstandes zukommt (Eltern, Lehrer, Meister), weiter an der durch das Gewissen vermittelten unwillkürlichen sittlichen Beugung und Anschließung gegenüber von allen Menschen, in welchen wir eine hervorragende sittliche Potenz (nicht bloß eine natürliche Geistespotenz wie im Cultus des Genius) anerkennen müssen. Christus aber wird uns zur vollkommenen und specifischen sittlichen Autorität, er wird uns auch ethisch zum κύριος und zur κεφαλή, er wird uns göttliche Autorität, weil in ihm der vollkommene Offenbarer und persönliche Vollender des Guten (Matth. 5, 17; 3, 15) erschienen ist, was zusammenfällt mit dem vollkommenen Sein Gottes in ihm (Joh. 8, 35; 10, 34—36. Matth. 23, 9—10 neben 19, 16 f.). Darum sind wir berufen und verpflichtet zum Glauben an ihn und zu seiner Nachfolge (Matth. 7, 24 f. 37 ff.) *). So wirkt der heilige Geist, das gottmenschliche Leben sich aus und pflanzt sich fort in der an Christum gläubigen Menschheit, das heißt in seiner Gemeinde. Die von den Offenbarungen der heiligen Liebe und des heiligen Geistes in Christo ergriffenen und zu entscheidendem Anschluß an ihn gebrachten Seelen (welche ihn aber zugleich fortwährend ergreifen Philipp. 3, 12) treten mit ihm ein in dieselbe Erfahrung der wahren Gottesgemeinschaft, und unter ihrem Impulse erzeugt sich in ihnen in abgeleiteter Weise dasselbe heilige und beseligende Geistesleben, wie es in Christus ursprünglich sich erzeugt hat (Joh., Kap. 15).

*) Vgl. „Ecce homo", S. 69 f. 104 f.

Hiermit kommen wir aber zurück auf jene von Anfang an gestellte Frage, ob es nicht ein Widerspruch sei, die sittliche Aufgabe, wie nothwendig, als eine universelle zu setzen und doch die Erreichung des sittlichen Zieles, die Durchdringung der Persönlichkeit mit dem heiligen Geiste schlechthin abhängig zu machen von der historischen Erscheinung Christi, von dem durch ihn in die Menschheit hereingebrachten Geistesleben. Wir sind damit von der ethischen Seite her auf dieselbe Frage geführt, welche unter dem Gesichtspunkte der göttlichen Erwählung schon von dem Apostel Paulus so tief und ernstlich angefaßt worden ist und seit Augustin bis auf Schleiermacher in der Kirche so eingehende und tiefgreifende Verhandlungen veranlaßt hat. Es wäre auch vom Gesichtspunkte der Idee des Guten aus, welchen wir hier verfolgen, falsch, die aufgestellte Antinomie dadurch lösen zu wollen, daß man den Sündenfall und also die Verschuldung der Menschen dazwischenschiebt und nun eben die gesammte Menschheit als verschuldete massa perdita Gott gegenüber als rechtlos erscheinen läßt, so daß die Rechtlosigkeit aller die Bevorzugung einzelner nimmer als Unrecht erscheinen ließe. Denn, auch abgesehen von der Sünde, konnte die sittliche Entwickelung und damit die Vergeistigung der Menschheit nur eine allmälig werdende sein. Anthropologie, Geschichte und Ethik führen uns, noch ganz abgesehen von dem Eintreten der Sünde, auf einen relativen Kindheitszustand (wohl zu unterscheiden von einem thierähnlichen Zustand) der Menschheit beim Beginne ihres Daseins und auf eine allmälige göttliche Erziehung derselben. Nur so konnte ja der Fortschritt der Menschheit wirklich ein sittlicher (moralischer), d. h. durch Freiheit bewirkter, nur so konnte das Ergebniß wirkliches unter der Einwirkung Gottes durch die eigene That erzeugtes Geistesleben sein. Mit der biblischen Vorstellung vom Urstande im Paradiese stimmt auch diese Anschauung jedenfalls besser überein als die in sich unmögliche Vorstellung, welche die Kirchenlehre seit Augustin von demselben ausgebildet hat, und welche von der lutherischen Orthodoxie vollends auf den Gipfel gesteigert worden ist. Es führt aber auch jene ganze Unterscheidung, welche der Apostel Paulus zwischen der Menschheit vor und nach Christus macht, jene wunderbare Intuition der Principien aller Philosophie

der Geſchichte, welche allein ſchon dieſem Apoſtel einen Platz unter den erſten Geiſtern ſichern würde, unwiderſprechlich auf die eben entwickelte Wahrheit. Um dies zu erkennen, muß man die in Gal. 3, 21 bis 4, 10, ſodann in 1 Kor. 15, 4ff. und Röm. 5, 12 ff., endlich wenigſtens zum Theil die in Ap.-Geſch. 17, 26—30 u. 14, 16f., ferner Röm. 7 u. 8 entwickelten Anſchauungen zuſammennehmen (wobei noch Matth. 11, 11; 19, 16—26. Joh. 15, 15 u. 16, 12. Hebr. 3, 5f., auch 8, 5 und 2 Kor. 3, 6 ff. Eph. 2, 15 und Kol. 2, 16—20; aus dem A. T. Jerem. 32, 38—40. Ezech. 36, 26 zu vergleichen ſind). Man dringt bei weitem nicht in die ganze Tiefe und den vollen Umfang der großartigen Anſchauungen des Apoſtels ein, wenn man meint, es handle ſich hierbei nur um den ſpecifiſchen Gegenſatz von Sünde und Erlöſung. Dieſem Gegenſatze ſelber liegt noch ein anderer zu Grunde, nämlich derjenige einer Naturperiode und einer Geiſtesperiode der Menſchheit oder, wie man es auch ſchon ausgedrückt hat, derjenige zwiſchen der erſten und zweiten Schöpfung. Wie ſich der Apoſtel das Verhältniß des Gegenſatzes von Sünde und Erlöſung zu jenem anderen von Naturzuſtand und Geiſtesperiode bei der Menſchheit gedacht habe, bildet bekanntlich eines der ſchwierigſten Probleme nicht bloß für die Dogmatik, ſondern ſchon für die hiſtoriſche [bibliſch-theologiſche] Darſtellung des pauliniſchen Lehrbegriffs. Es iſt nicht möglich, in dieſes ſchwierige Problem hier näher einzugehen. Denn unſere Entwicklung der Idee des Guten kann nicht unmittelbar auch den Weg und Gang ſeiner Verwirklichung in der Menſchheit darſtellen. So viel aber muß angedeutet werden, daß allerdings die kirchliche Vorſtellung von dem einmaligen Sündenfalle, unſeres ganzen Geſchlechtes in der erſten Uebertretung der Protoplaſten mit der gewöhnlich demſelben beigelegten ungeheuren Tragweite durch jene Geſammt-Anſchauung des Apoſtels Paulus (trotz der Stütze, welche ſie in Röm. 5, 12ff. finden kann) ſtark erſchüttert wird. Die abſolute Nothwendigkeit ſündiger Entwicklung iſt aber damit noch nicht ſtatuirt, und jedenfalls wäre dieſe Nothwendigkeit dann weſentlich anders zu denken, als ſie von Hegel, überhaupt vom Pantheismus, gedacht wird. Wenn wir auf dieſen Weg gedrängt

würden, dann hätten wir vielmehr auch hierin am eheſten den Fußſtapfen Rothe's (§ 115 ff., vgl. mit § 460 ff.) nachzugehen*).

Zunächſt aber handelt es ſich um die Frage, in welches Verhältniß, noch ganz abgeſehen von der Sünde, die vorchriſtliche Menſchheitsperiode und die chriſtliche hinſichtlich des ſittlichen Charakters und Entwicklungsſtadiums zu einander zu ſetzen ſeien, oder anders ausgedrückt, ob nicht in concreto die Idee des Guten für beide eine verſchiedene Geſtalt annehme. Faſſen wir den Grundinhalt der oben angeführten pauliniſchen Stellen zuſammen, ſo ergibt ſich die Anſchauung, daß in der Zeit vor Chriſto die Menſchheit in einer relativen Abhängigkeit von den Naturelementen (zunächſt innerhalb der eigenen Perſon) ſich befunden hat, daß der Geiſt auch in formaler Hinſicht, alſo als Selbſtbewußtſein und formale Freiheit, erſt im Werden, in der Entwicklung begriffen war, ganz ähnlich wie im Kindes- und Knabenalter. Der Eintritt Chriſti und ſeines heiligen Geiſtes dagegen bezeichnen nicht nur den Zeitpunkt, wo die Periode des Geiſtes und der Freiheit (nicht bloß der Gnade) begonnen hat, ſondern ſie bilden auch das eigentlich begründende Princip für dieſes neue Leben der Menſchheit. Bis auf Chriſtum dauert die Periode des erſten Adam, des ἄνθρωπος ψυχικός oder auch χοικός (1 Kor. 15, 45—47), welcher zugleich der unmündige, erſt erziehungsbedürftige Menſch iſt (Gal. 3, 23 ff.). In ihm iſt weder das volle Selbſtbewußtſein noch die Freiheit verwirklicht, er iſt noch nicht actueller Geiſt und volle Perſönlichkeit, es fehlt ihm

---

*) Man vgl. Gaß, Die Lehre vom Gewiſſen, S. 101 f. Was v. d. Goltz a. a. O. § 159 gibt und andeutet, kann nicht genügen. — Der Eifer, womit man das angedeutete mögliche Verſtändniß der pauliniſchen Lehre und dann die bezügliche Darſtellung Rothe's in dieſem Punkte zu widerlegen geſucht hat, wird von Jedem gewürdigt werden, der da weiß, welches Gewicht an der Realität des Schuldbegriffes hängt. Aber dieſer Eifer iſt doch wohl auch einer ganz unbefangenen und gründlichen Erwägung und einer wenigſtens annähernden Löſung des vorliegenden Problemes hinderlich geweſen, wenn wir auch gerne ſchließlich mit dem Apoſtel Paulus (Röm. 11, 32—36) die unergründlichen Tiefen desſelben anerkennen, wie ſie uns auch noch aus Chriſti Gleichniß von dem verlorenen Sohne (Luk. 15) entgegentreten.

noch das πνεῦμα ζωοποιοῦν, welches zugleich das πνεῦμα υἱοθεσίας καὶ ἐλευθερίας ist (Röm. 7, 6; 8, 1), er steht auch noch nicht in der wahrhaften ebenso innigen als freien Person gemeinschaft mit Gott. Er ist noch nicht völlig naturfrei, ist abhängig von der sinnlichen Aeußerlichkeit der Welt (στοιχεῖα τοῦ κόσμου), so daß ihm auch das Geistige vielfach nur unter der Hülle derselben symbolisch dargeboten und geboten werden kann (Hebr. 8, 5. Kol. 2, 13—20), er hat auch den Trieben seiner sinnlichen Natur noch nicht die volle Freiheit geisteskräftigen und schlechthin selbstbewußten Wollens entgegenzustellen, ist jedenfalls noch σάρξ im Sinne von Joh. 3, 6. Er befindet sich noch im Stadium relativer Unwissenheit, des Suchens und Lernens (Ap.-Gesch. 17, 27. 30. Joh. 16, 12) und hat das Gute überwiegend noch außer sich oder wenigstens sich gegenüber in dem verpflichtenden, erziehenden Gesetz, noch nicht in sich als realen Antrieb des Geistes, welcher noch gar nicht vorhanden ist. Daher ist sein Gutes theils relativ äußerlicher Gehorsam, theils trägt es von da an, wo unter der Einwirkung der göttlichen Pädagogie das höhere Bewußtsein der Freiheit und Innerlichkeit hervorzutreten begonnen hat, überwiegend den Charakter eines idealen Strebens und Verlangens, welchem aber die Erfüllung noch abgeht. Jene Pädagogie hat sich vorzüglich und specifisch in Israel vollzogen, hat aber auch in der Heidenwelt nicht ganz gefehlt, auch in ihr war der göttliche λόγος, der Träger und Vermittler der Idee des Guten und der Menschheit, bis zu einem gewissen Grade wirksam *).

Gerade die volle Entwicklung jenes Strebens und Verlangens bezeichnete aber den Punkt, da die Zeit erfüllet war, da die Menschheit reif geworden war dafür, daß Gott seinen Sohn und Geist sende, d. h. daß er denselben in ihr und nicht ohne ihre

*) Man vgl. neben Rothe (§ 115 ff.) besonders die interessante und treffende Ausführung Schleiermachers zu unserem Punkte in der „Christlichen Sitte", S. 302 ff. Also „das Gesetz" war durchaus nicht bloß wegen der Sünde nothwendig, sondern vor allem wegen der Unmündigkeit des Menschen als παιδαγωγός (Gal. 3, 24); aber auch als solcher mußte es jedenfalls den Charakter der Aeußerlichkeit und Unvollkommenheit an sich tragen, obwohl es seinem Ursprunge und Grundwesen nach auch geistlich war (Röm. 7, 12. Gal. 3, 21; vgl. noch Matth. 5, 17).

wesentliche sittliche Mitwirkung erzeuge, geboren werden lasse. Denn unter den letzteren Gesichtspunkt haben wir ja auch nach allem Früheren die Erscheinung Christi und des heiligen Geistes zu stellen. So ist Christus allerdings beides: Gottes und des Menschen Sohn, speciell noch Gottes Sohn und Sohn der in Abraham erwählten, in dem geistigen Israel (dem σπέρμα Ἀβραάμ und Ἰσραήλ Gal. 3, 16; 4, 21—31) ganz besonders zubereiteten, zur Empfänglichkeit des Glaubens erweckten und darin herangereiften Menschheit, aber er ist nicht mehr der psychische, sondern der pneumatische Mensch schlechthin, von welchem der heilige Geist in die für seine Aufnahme empfänglichen Seelen ausgeht, er ist der Anfänger der zweiten Menschheitsperiode, der Erzeuger und Stammvater des mit Gott im heiligen Geiste der Kindschaft geeinigten Menschengeschlechtes, eben damit Stifter und Herr des Gottesreiches (Röm. 14, 17. Matth. 13. Joh. 1, 11—13), welches seinen eigentlichen Organismus hat an dem Leibe Christi, wenn auch seine Wirkungen noch über denselben hinaus sich erstrecken (Eph. 1, 19—23).

Nunmehr ist erklärt, warum die Idee des Guten in der vorchristlichen Menschheit wesentlich nur unter der Gestalt des Gesetzes vorhanden und wirksam sein konnte und noch gar nicht unter der Potenz des heiligen Geistes. Die Menschheit mußte zur Aufnahme Christi und seines Geisteslebens, bzw. zur Erzeugung desselben erst herangezogen sein und sich selbst sittlich dahin entwickelt haben. Christus wird nur aufgenommen durch den Glauben, d. h. durch den innersten Act freier und bewußter Hinwendung zu Gott als der heiligen Liebe. Seit seiner Erscheinung ist nun Christus allenthalben in der Menschheit sein eigener Vorläufer durch die in der Kirche namentlich mittelst seines Wortes von ihm ausgehenden Geisteseinwirkungen, wie er es ja auch bei seinen eigenen Jüngern (μαθηταί) gewesen ist, da er sie zum vollen Glauben und zum Geistesempfang erst erzogen hat (Joh. 15, 15 und sonst in den Abschiedsreden). Durch jene vorlaufenden Wirkungen Christi wird allenthalben, wo sie hingelangen, zuerst schon jenes Maß der Empfänglichkeit und vorbereitender Selbstbestimmung in propädeutischer Weise hervorgerufen, welches nöthig ist, um ihn selber in seiner Fülle aufzunehmen. Wo er sich aber an-

kündigt, da ist auch nach göttlicher Erziehungs- (nicht bloß Gnaden-) Ordnung für jeden Einzelnen, für jedes Volk die Zeit der Erfüllung angebrochen, wo das vollkommen Gute, das Gute als Geistesleben (nicht bloß als Heilsleben) in ihm realisirt werden soll und kann *).

Auch in der vorchristlichen Lebensperiode, welche erst auf Christum hinleitet, gibt es in der Idee des Guten wenigstens relativ Entsprechendes, nämlich eine Willensrichtung, welche in ihrer Linie sich bewegt. Auch da soll ja der Mensch sich bestimmen lassen und bestimmen nach Maßgabe der offenbarenden bzw. auch mittheilenden Anregung Gottes, wie ein Kind durch den Willen und die sittliche Einwirkung seiner Eltern, welche sich richtet nach dem Maße des erst werdenden Bewußtseins in der erst wachsenden Fähigkeit der Selbstbestimmung. Eine vollständige Entwicklung dieser relativen [gesetzlichen] Gerechtigkeit oder Tugend könnte freilich nur gegeben werden, wenn die eingetretene Sünde und die dadurch wesentlich modificirte vorchristliche Pädagogik Gottes in Betracht gezogen würde, was außerhalb unserer diesmaligen Betrachtung liegt. Hier ist bloß noch zu erinnern, daß nun jenes vorchristliche Stadium, jenes Leben des ersten Adam, nicht nur in der außerchristlichen Welt vollständig noch vorhanden ist, sondern daß es sich auch innerhalb der äußeren Christenheit ja jedenfalls in mehr oder weniger modificirter Weise findet, und daß es endlich auch da noch einigermaßen, hier nun freilich am stärksten modi-

---

*) Von demselben Gesichtspunkte aus sind wieder die mittelalterliche Gesetzeskirche und die durch die Reformation wenigstens im Principe begründete Geisteskirche zu einander in's Verhältniß zu setzen, noch ganz abgesehen von dem sündigen Sauerteig, welcher sich in die Entwicklung eingemischt und dieselbe verderbt hat. Unter den noch im geistigen Naturzustande befindlichen Germanen mußte das Christenthum zunächst selber zum παιδαγωγός werden, ehe es seinen vollen pneumatischen Charakter entfalten konnte. Daß der παιδαγωγός indessen gerade die Gestalt des römischen Papstthums erhielt, ist zwar geschichtlich wohl zu begreifen, war aber gewiß nicht normal. — Auch Karl Lechler (Die Confessionen in ihrem Verhältniß zu Christus, S. 152f.) sagt: „Die Reformation ist die völlig neue Epoche der Hervorbringung selbständiger geistlicher Einzelwesen mit all' ihren Segnungen und all' ihren Gefahren."

ficirt wiederkehrt, wo ein [getauftes] Kind wirklich von Anfang an unter den lebendigen Geisteseinwirkungen Christi im Schoße christlicher Gemeinschaft aufwächst. Auch da geht es ja wohl durch jenes Stadium hindurch, welches in Röm. 7 beschrieben ist*), und es ist wieder zu betonen, daß jenes Stadium nicht bloß durch die eingetretene Sünde, sondern seinen ursprünglichen Grundzügen nach ganz einfach durch die natürliche Entwicklung, durch das über allem Geistesleben waltende Gesetz des Werdens aus dem psychischen Naturzustande heraus bedingt ist. Wo nun aber auch heute noch die Offenbarung Christi nicht an ein Volk oder an einen Einzelnen gelangt ist, da stehen diese eben nach Gottes eigener Berufungs- und Erziehungs-(Gnaden-)Ordnung erst im Stadium der Vorbereitung (der gratia praeparans, bzw. noch im Stadium von Ap.-Gesch. 14, 16 f.) für die Realisirung des vollkommen Guten, und ihre Aufgabe ist eben, zunächst jenes relativ Gute gemäß der erziehenden Einwirkung Gottes auf sie hervorzubringen. Auch sie werden noch einmal, sei es in dieser oder in dem zukünftigen Leben, unter die specifische Einwirkung Christi (nicht bloß des λόγος ἄσαρκος) und seines heiligen Geistes gelangen, und je treulicher vorher ihre Empfänglichkeit und ihr Gehorsam gegenüber von den ihnen zugekommenen und zugänglichen Einwirkungen Gottes (durch das Gewissen, wie durch die sie umgebenden äußeren sittlichen Ordnungen) gewesen sind, desto sicherer wird dann ihr Eingehen auf die absolute Gottesoffenbarung und damit die Erreichung des absolut Guten für sie sein (Ap.-Gesch. 10, 35. Marc. 12, 34). Denn niemals ist auch in diesem Stadium Gott gänzlich ferne von dem nach seinem Bilde geschaffenen Menschen (Ap.-Gesch. 14, 16 f.; 17, 26—28. Röm. 1, 18 ff.; 2, 14 f.), wenn es auch erst in der Erfüllung der Zeit zu einer vollen persönlichen Vereinigung Gottes und des Menschen durch Christum im heiligen Geiste kommen kann (Joh. 14—17. Röm. 8).

*) Deßhalb sollte die Ansicht, daß in Röm. 7 vom Wiedergeborenen (Rückfallszeiten ausgenommen) die Rede sei, endlich einmal aufgegeben werden. Steht doch Stand und Leben des Wiedergeborenen in Röm. 8 ganz anders daneben beschrieben. Aber freilich dann muß man auch aufhören von einer „Wiedergeburt in der Kindertaufe" zu reden.

§ 10.

Nachdem wir das christlich Gute, zunächst freilich nur nach der persönlichen Seite, kennen gelernt haben, sind wir eben damit auf seinen Gegensatz, das Böse, geführt. Auch dieses soll hier bloß seinem Begriffe oder Wesen nach (von einer Idee des Bösen kann wohl nicht geredet werden) gleichsam als Möglichkeit und damit als die Voraussetzung der Wirklichkeit in's Auge gefaßt werden, wir betrachten es aber damit zugleich principiell in seiner Wurzel, wie sie auch in der Spitze seiner Entwicklung vollständig zum Vorschein kommt. Liegt das Wesen des Guten in der heiligen Gottes- und Nächstenliebe, so muß das Wesen des Bösen zunächst in der Abwendung des Willens von Gott oder in einer der Gottesgemeinschaft entgegengesetzten Selbstbestimmung gefunden werden. Diese Selbstbestimmung enthält jedenfalls eine dem Gottestriebe und Gotteszuge entgegengesetzte Willensrichtung (Röm. 1, 18: ἀδικία ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων), also als wesentliches Element die Selbstsucht, jedoch verbunden mit der Weltsucht (ἐπιθυμία), sie ist Selbstbehauptung des natürlichen Ich als solchen*). Und wie nun beim Guten der heilige Geist die eigentliche Substanz bildet als die unter der Einwirkung und Einwohnung Gottes auf dem moralischen Wege erzeugte Wesenheit des sittlichen Personlebens, so kann ebenso seinerseits das Böse nicht gedacht werden ohne eine aus dem Widerspruche gegen Gott in nothwendiger Consequenz hervorgegangene verkehrte Abhängigkeit der menschlichen Persönlichkeit von der Materie (der Welt des sündlichen Seins und Scheins), vor allem dem eigenen materiellen Naturorganismus (daher die sündige Person wesentlich jetzt σάρξ unterworfen den παθήματα derselben, wie die ἐπιθυμίαι als νόμος ἐν τοῖς μέλεσι

*) Ganz zutreffend und maßvoll ist in dieser Beziehung die Bestimmung der Conf. Aug., art. II, wo das cum peccato erklärt wird theils sine metu Dei, sine fiducia erga deum, theils cum concupiscentia. Gott gegenüber ist die Sünde zunächst ein negatives Verhalten, Mangel an Furcht und Vertrauen, woraus erst später Trotz und Haß entstehen; der Welt gegenüber ist sie von Anfang an positive Begierde.

nun bezeichnend genannt werden Röm. 7. Gal. 5, 24), den sinnlichen Trieben, weiterhin den Gütern und Mächten der äußeren Welt, wenn es auch theilweise die Form des rein Geistigen zu behaupten sucht. Immer hat der egoistische Wille oder genauer die von Gott abgewendete Seele (ψυχή) auch ein sarkisch-kosmisches Element, ein Element der Abhängigkeit, beim Scheine der freiesten Selbstbestimmung an sich, er wäre auch ohne dieses Element gar nicht mehr als kreatürlicher gedacht, er wäre wirklich antigöttlicher absoluter Wille geworden *). Der amor sui und die superbia sind, wie schon Augustin schlagend hervorgehoben hat, stets behaftet und gestraft mit irgend einer Art der concupiscentia (dem appetitus dessen quod nihil est, d. h. der Materie de civ. dei XIV, 13), weil der Mensch die Welt und alles Natürliche nicht anders als vom Centrum der Weltherrschaft aus, d. h. in der wahren Gottesgemeinschaft, zu beherrschen vermag. Will er (auch noch ohne volles Bewußtsein dieses Wollens) sich selbst zum Centrum machen, so emancipirt sich die Creatur von ihm und bringt ihn irgendwie unter ihre Gewalt. Das ist die nächste Nemesis, welche Gott für das Böse geordnet hat, das ist unter allen Umständen der eine Weg, auf welchem der Sünder zu erfahren bekommt, daß ihn Gott in seiner Gewalt hat (Röm. 1, 18—32 und Gleichniß vom verlorenen Sohn Luk. 15). Ohnehin findet beim Bösen dasselbe statt wie beim Guten, nämlich daß die öfter wiederholte Willensentscheidung auch übergeht in die Natur des Menschen, sich dort festsetzt, ihren eigenthümlichen Organismus ausbildet, also selber organisches Element der Person wird, welches gleichsam als Schwerkraft den Willen niederzieht und fortzieht, um immer wieder und immer tiefer zu fallen.

Indem nun aber der Mensch zum Beginne seiner Entwicklung noch nicht volle actuelle Persönlichkeit, nicht wirklicher Geist ist, sondern erst allmälig dazu herangebildet wird unter der pädagogischen Einwirkung Gottes, indem er mit unvollkommenem Bewußtsein und erst werdender Freiheit zunächst den zwar continuir-

*) Also auch der Teufel dürfte nicht so gedacht werden, ohne daß man in völligen Dualismus hineinkäme. — Vgl. unten § 18.

lich, aber immerhin vereinzelt auftretenden Antrieben seines Gewissens oder äußerer Autoritäten einerseits und andererseits den zunächst auch nur in ihrer Vereinzelung empfundenen und aufgefaßten Naturtrieben gegenübersteht (wie heute noch allerwärts im Kindes- und Knabenalter), indem er sich so noch keineswegs in den klar erkannten principiellen Gegensatz zwischen Gut und Böse, zwischen Gotteswillen und Eigenwillen hineingestellt findet: ist auch seine [etwaige] Entscheidung zu Gunsten des Eigenwillens noch keine rein- und voll-persönliche, noch keine principielle, ebensowenig als eine solche für das Gute in diesem Stadium bei ihm denkbar wäre. Die Entscheidung und somit die Sünde trägt in diesem Stadium noch wesentlichen Naturcharakter, keinen eigentlich geistigen, ist nicht reine Willensthat oder Sache der innersten Persönlichkeit, der Mensch hat das Böse zwar immerhin durch sich an sich (es ist kein bloßes Ereigniß oder Gebrechen seines Lebens und seiner Person), aber er hat es noch nicht schlechthin in sich, er selbst ist noch nicht [schlechthin] böse. In diesem Momente liegt das Hauptinteresse aller derjenigen Theorien, welche (ohne das Böse aus der Sinnlichkeit als solcher abzuleiten oder gar mit ihm zu identificiren) die Sünde nicht ausschließlich und namentlich nicht von vornherein mit der puren Selbstsucht oder dem reinen Hochmuthe identificiren wollen*). Allerdings, je länger der Mensch der auf die Hervorbringung des Guten bei ihm abzielenden Pädagogie Gottes widerstrebt, desto mehr bekommt seine Sünde persönlichen, geistigen Charakter; Christo und seinem Geiste gegenüber wird sie zur „Sünde gegen den heiligen Geist" und steigert sich schließlich bis zur [diabolischen] „Lästerung des heiligen Geistes"**). Hier steht dann

*) So nicht bloß Rothe namentlich gegen J. Müller, sondern auch Hofmann, Schriftbeweis, 2. Aufl., Bd. I, S. 465 ff. Weizsäcker, Jahrbb. f. d. Theol., Bd. I. Martensen, Ethik, Bd. I, S. 139 u. 141. Indessen nähert sich dieser Auffassung J. Müller in der 6. Aufl., Bd. I, S. 206 ff.

**) Vgl. meinen Artikel über „Sünde wider den heiligen Geist" in Herzogs Real-Encykl., Bd. XXI. Indem in Christo und dem heiligen Geiste die höchste persönliche Annäherung Gottes an die Menschheit an den Menschen herantritt, bzw. in ihn eingeht und von ihm erfahren wird, gestaltet sich auch die Abwendung von ihm, bzw. der Widerspruch gegen ihn

das Element der Selbſtſucht und des Hochmuthes ebenſo im Vordergrunde, wie beim Anfange des Sündigens das mehr paſſive Sichbeſtimmenlaſſen durch Naturtrieb und Weltluſt.

Das Böſe iſt alſo keinenfalls bloßer Mangel, Endlichkeit, bloßes Nochnichtſein (wie namentlich Schleiermacher, Glaubenslehre, § 83 und ſonſt behauptet), ſondern etwas ganz Poſitives, eine poſitive Willensrichtung, welche einen beſtimmten habitus der Perſon erſt als consequens nach ſich zieht, nicht aber urſprünglich aus demſelben hervorgeht. Aber allerdings als die Affirmation deſſen, was ſchlechthin nicht ſein ſoll, trägt es die Negativität in ſich ſelber, nicht im Sinne Hegels als die Kraft, welche weiter führt zu einer höheren Poſition, ſondern in dem Sinne, daß es der Selbſtzerſtörung (φθορά, θάνατος Gal. 6, 8) anheimfällt und ſchließlich als μάταιον (wahrhaftig als τὸ μὴ ὄν Röm. 6, 21. 23) ſich offenbart. Das Böſe, welches ſich in abſoluten Widerſpruch ſetzt mit der Quelle und dem Grundgeſetze des Lebens, mit der Wahrheit und Gerechtigkeit des Daſeins (Joh. 8, 44. Röm. 1, 18. 1 Joh. 3, 4. 7), hat ſich zum voraus ſelbſt gerichtet und muß ſchließlich an dieſem Gerichte, an der Reaction des abſolut Poſitiven, welches das Fundament und Lebenselement aller Exiſtenz bildet*), zu Grunde gehen. In Röm. 7, 10—14 iſt dieſer Proceß zunächſt als ein ſolcher beſchrieben, welcher nur die innere Einleitung zu demjenigen bildet, welcher ſich an denen, welche im Böſen beharren, auch äußerlich vollendet. Es kann dem Böſen nur für einige Zeit gelingen, daß es die von Gott zum Guten verliehenen Kräfte und Potenzen für ſich zum Raube nimmt. Auch in dieſer Zeit laborirt es fortwährend an der inneren Reaction der göttlichen Gerechtigkeit,

---

weit perſönlicher, intenſiver, bösartiger als im vorchriſtlichen Stadium, er iſt Zurückweiſung der höchſten Liebes- und Geiſtesoffenbarung vom Betrüben (Epheſ. 4, 30) an bis zur Läſterung.

*) A. v. Oettingen a. a. O., Bd. I, S. 949: „Das allgemein in der ſtatiſtiſchen Maſſenbewegung zu Tage tretende Geſetz normativer Art mit ſeiner durchſchlagenden repreſſiven Macht iſt ein gewichtiges Dokument dafür, daß die allgemeine Weltordnung nicht auf mechaniſch-blinder Naturnothwendigkeit ruht, ſondern ſelbſt einen gebietenden Willen zu ſeiner Grundlage und Vorausſetzung hat.“

welche jenen Potenzen ſelber innewohnt und gewiſſermaßen gegen ihren Mißbrauch einen realen Proteſt erhebt; wenn aber jene jedenfalls endlichen Potenzen ausgenützt ſind, dann iſt es (bzw. der Menſch, welcher ſich durch jene Reaction nicht zur Umkehr bewegen läßt wie der verlorene Sohn) fertig und verloren, weil ihm ja der Zufluß aus der Quelle des Lebens durch ſein eigenes feindſeliges Verhalten verſperrt iſt. Gleichwie die gute Perſönlichkeit durch die Einwohnung Gottes immer mehr vergeiſtigt, belebt und verklärt wird, ſo muß die böſe durch die Reaction Gottes, welcher ihr ein verzehrendes Feuer iſt (Jeſ. 10, 17. Jerem. 20, 9. Hebr. 12, 29), zur ausgebrannten Schlacke werden, zu einem finſteren Weſen, deſſen Daſein von beſtändiger Qual und Pein erfüllt iſt (Marc. 9, 44). In dem Feuer der Hölle iſt die poſitive Reaction des heiligen Urſeins (Lichtes), mit welchem das Böſe ſeine Feindſchaft bis zum Aeußerſten durchgeführt hat, in dem brennenden Verlangen, welches die verlorene Seele quält, die zur Strafe vollzogene Privation der Seele durch gänzliche Entziehung des uſurpirten und mißbrauchten Lebensgutes repräſentirt (Luk. 16, 24). Indem der Sünder im Gegenſatze gegen Gott dieſem gleich ſein und ſich die Welt zum Raube nehmen will, wird ihm alles geraubt in jener ἀπώλεια, in welcher er ſogar das Leben der Seele verliert (Matth. 10, 28. 39; 16, 26), das letzte erſchütternde Zeugniß, daß das wahre und höchſte Gut, die Gottähnlichkeit des ewigen Lebens, nur auf dem Wege des Guten zu erlangen iſt (Matth. 7, 13 f. Phil. 2, 5—12. Röm. 6, 23).

Indeſſen beſtätigt ſich von dieſer Seite her, daß nur der Glaube an den perſönlichen Gott, wie er als die heilige Liebe und Allmacht durch Chriſtum offenbar iſt, die wahre Einſicht in das Weſen und den Proceß des Sittlichen gewährt. Nur dem ſo erkannten Gott gegenüber erſcheint das Böſe als die bösartige Selbſtſucht, als der poſitive Ungehorſam des böſen Willens gegenüber von dem abſolut guten Willen, und nur in dieſem Gott haben wir den vollen Erklärungsgrund und die ſichere Garantie dafür, daß es ſchließlich abſolut gerichtet und zunichte gemacht werde. Namentlich der Pantheismus faßt das Böſe immer nur als nothwendiges und darum relativ unſchuldiges Durchgangsmoment, welches auch niemals völlig aufgehoben werden kann;

für den Naturalismus existirt es gar nicht, man kann höchstens der Nützlichkeit wegen die gutartigere Rasse der bösartigen vorziehen und dieselbe theils durch Belehrung, theils durch Belohnung und Strafen heranzuziehen suchen*); der Deismus postulirt wohl die gänzliche Ueberwindung des Bösen, kann aber in keiner Weise Mittel und Weg dazu angeben.

---

*) Neuestens tritt diese naturalistische Anschauung von „gut und böse" immer ungenirter in voller, widerlicher Nacktheit hervor, z. B. in dem ganz von darwinistischen Voraussetzungen aus verfaßten Buche von Dr. Paul Rée über den „Ursprung der moralischen Empfindungen" (1877). Wie völlig indessen der Naturalismus sein Nichts empfindet und erfährt, zeigt namentlich die Schrift des Philipp Mainländer: „Philosophie der Erlösung" (1876), welche E. Pfleiderer in seiner Anzeige (Jenaer Lit.-Zeit. 1877, Nr. 19) eine „Mythologie der Verwesung" nennt. Man könnte diesen Naturalismus füglich seiner eigenen Verwesung überlassen, wenn nur nicht ein so großer Theil der Gesellschaft in seinen Nihilismus und Verwesungsproceß, bzw. in die von dort aus sich vorbereitende Katastrophe der Zerstörung (wie sie Frankreich in seiner großen Revolution erlebt hat, nachdem ganz dieselben Vorzeichen vorangegangen waren) mit hineingezogen würde! Vergeblich suchen bessere Naturen, welche in demselben Strome schwimmen, noch etwas von moralischer Gesinnung und von sittlichem Leben zu retten, wie Jul. Bahnsen gleichfalls in der genannten Nummer der Jenaer Lit.-Zeit. anzeigt an dem Buche von Emerich du Mont: „Der Fortschritt im Lichte der Lehren Schopenhauers und Darwins" (1876). Was aber in solchen Schriften noch einigermaßen in wissenschaftlicher Form von naturalistischem Nihilismus geboten wird, das wird durch eine ganze Anzahl naturalistisch gerichteter Wochenschriften und Romane, ja sogar Tagesblätter vollends in die Adern unseres ganzen Volkskörpers als vergiftendes und die natürlichen Leidenschaften erhitzendes, das sittliche Bewußtsein aber immer völliger abtödtendes Element und Agens in immer wiederholten Dosen eingeführt, während dagegen alle Instanzen sittlicher Autorität (Christenthum, Bibel, Kirche, Geistlichkeit nicht nur, sondern auch alle ernstere Wissenschaft, jede entschiedene Vertretung von absolutem Gesetz und Ideal) absolut negirt, dem Hohne und der Verachtung preisgegeben werden.

Kapitel 2.

Die Idee des christlich Guten unter dem Gesichtspunkte der Gemeinschaft.

§ 11.

Das christlich Gute findet seine Verwirklichung keineswegs bloß in der Einzelpersönlichkeit als solcher; es richtet sich ganz wesentlich auch auf eine entsprechende Gemeinschaft, auf die Erfüllung dessen, was nach dieser Seite hin schon oben (§ 6) bei der Idee des Guten überhaupt entwickelt worden ist.

Die Richtung auf die Gemeinschaft nimmt das christlich Gute von drei Gesichtspunkten aus. Vor allem dadurch, daß die christliche Gottesliebe gar nicht denkbar und vollziehbar ist ohne die christliche Nächstenliebe. Sodann ist in den letzten Zweck Gottes, welcher nach christlicher Anschauung in dem Guten verwirklicht werden soll, die Herstellung einer vollkommenen Gemeinschaft der Menschen unmittelbar aufgenommen. Drittens erfordert der Proceß der Bildung, Realisirung des christlich Guten ganz wesentlich die Mitwirkung der Gemeinschaft.

Wie im vorigen Kapitel gezeigt worden, bildet die unbedingte Liebe zu dem heiligen Gott, welcher sich selber als die Liebe geoffenbart hat, auf Grund der Kindesstellung zu ihm und der Vereinigung mit ihm in dem heiligen Geiste das Princip und den Inhalt des christlich Guten nach der persönlichen Seite. Diese Liebe schließt nun die Nächstenliebe, und zwar im gleichen Grade der Vollkommenheit, nothwendig in sich, sie kann sich namentlich gar nicht recht bethätigen ohne die Nächstenliebe (Matth. 5, 43—48; 22, 37—40. 1 Joh. 4, 7—13. 20 f.). Letztere ist daher auch ein ganz besonderes Erkennungszeichen der ersteren und ein unerläßliches Mittel zur Bewahrung, ja sogar zur Vollendung derselben, wie in der angeführten Stelle des Johannesbriefes in besonders schlagender Kürze hervorgehoben ist. Allerdings hat das Motiv und die Art der Nächstenliebe (auch noch als Bruderliebe im engeren Sinne unter den Jüngern Jesu) durch die Erlösungsthat Christi noch eine specifische Bestimmtheit, Stärke und Innigkeit erhalten (Joh. 13, 15. 34 f. 1 Kor. 10, 17; 13),

auf welche wir bei unſerer Entwicklung vom Geſichtspunkte der Idee aus nicht unmittelbar eingehen dürfen; aber das folgt ſchon aus dem Weſen der vollkommenen Liebe ſelber, daß ſie die unbedingte Hingabe der eigenen Perſon an den Nächſten zur Förderung des Guten gemäß dem Geiſte und Vorbilde der göttlichen Liebe in ſich ſchließt. Dieſe Liebe kann alſo in intenſiver und extenſiver Hinſicht keine andere Schranke kennen als diejenige, welche ihr durch den Zweck der Beförderung des Guten gezogen iſt, ſie muß beſonders die Tendenz haben zur Bildung einer ſchlechthin univerſellen Gemeinſchaft, in welcher das Gute herrſcht, und ſie muß jeden Einzelnen wenigſtens der Berufung nach als Kind Gottes oder als Bruder und Schweſter alſo umfaſſen, daß ſie ſein Wohl als unzertrennlich von dem Wohle der eigenen Perſon in aufrichtiger Hingabe des Herzens befördert. Ja das Ziel dieſer Liebe kann kein anderes ſein, als daß Jeder dem Anderen namentlich auch in geiſtiger Mittheilung dazu ſich aufſchließt, damit das ſittlich Gute, das wahrhaft Menſchliche im Anderen angeregt und befördert werde, ſo daß er, hereingezogen in das innere Leben des Liebenden, dieſem ebenſo wieder von ſeinem Geiſtesbeſitze mittheile und ſo in dieſer Gemeinſchaft das geiſtige Leben gegenſeitig geſteigert und der Vollendung entgegengeführt werde (Joh. 17, 19—20. Ap.-Geſch. 4, 32; 2, 44—47). Dieſe Bethätigung der Liebe wäre zugleich eine gegenſeitige Offenbarung und Verherrlichung Gottes, des Urquelles der Liebe und des Geiſtes, aus ihr müßte hinwiederum Leben und Seligkeit herfließen. Sie würde ja nur dazu dienen, die Einwohnung Gottes in der Menſchheit und die Erfüllung derſelben mit ſeinem Leben immer völliger herbeizuführen und durchzuführen. Auch würde, unter Vorausſetzung der Gegenſeitigkeit dieſer Liebe, in der von ihr regierten Gemeinſchaft die Perſönlichkeit des Einzelnen gerade mit ihren höchſten Intereſſen und Gütern ihre volle Bejahung finden, indem auch die Individualität desſelben ihre ſittliche Geltung behaupten würde.

Freilich in der empiriſchen Menſchheit, in welcher die Sünde namentlich auch als Selbſtſucht, als Ungerechtigkeit und Liebloſigkeit gegenüber von dem Nebenmenſchen herrſcht, hat die wahre Liebe die noch höhere Aufgabe erhalten, ſich geradezu ſelbſt

zu verläugnen, ja in irgend einem Grade zu opfern, um durch den Ueberschwang des Guten das Böse der Selbstsucht zu überwinden und zu heilen, wie ihr ja auch die Opfer der hingebenden Barmherzigkeit namentlich zur Beseitigung derjenigen Uebel auferlegt sind, welche durch die Sünde hervorgerufen sind (Matth. 5, 44; 8, 17. Joh. 1, 29. Röm. 12, 20 f. 1 Kor. 13, 4—6. Phil. 2, 2). Wir stehen hier vor einem wunderbaren Geheimniß, welches bekanntlich schon von Anfang an die staunende Betrachtung tiefer Geister in der christlichen Kirche hervorgerufen hat. Die Sünde des Menschen ist Anlaß geworden zur herrlichsten Offenbarung, Entfaltung und Bethätigung der Liebe Gottes, Christi und der Christen, ohne sie gäbe es keine Selbstaufopferung. Und doch sollte die Sünde nicht sein! Man thut wohl, vor solchen Geheimnissen demüthig stille zu stehen, denn man muß das Gefühl haben, daß man hier dem Allerheiligsten nahe gekommen ist. Aber der Geist des Christen, welcher ehrfurchtsvoll hinabblickt auf die unergründlichen Tiefen Gottes und anfängt sich darein zu versenken, versinkt nicht darin, sondern wird jedenfalls zuletzt mächtig emporgehoben in der Erkenntniß, daß thatsächlich durch die Macht der Sünde hindurch gerade die Sonne der göttlichen Liebe am herrlichsten aufgegangen ist und fortwährend zu siegreicher Ueberwindung der Finsterniß und zu eigener Verklärung leuchtet (Röm. 5, 8; 8, 32. 39; 11, 30—36). Im Wüstensande einer von der Sünde und dem Elende der Selbstsucht ausgebrannten Welt, welche für die Liebe die Dornen trägt, ist die Himmelsblume der Liebe selber als Passionsblume im schönsten Schmucke herangewachsen, hat dieses göttliche Gewächs in der Gluth der Läuterung die heilende Arznei und den erquickenden Labetrunk der sündig und elend gewordenen Menschheit gezeitigt, den Opfergeist und die Opferthat der heiligen Liebe (Matth. 26, 26—28. Joh. 12, 24 f.; 15, 1 ff. 2 Kor. 5, 14 f.). Mag der Pessimist nun nur verzweifelnd den Wüstenbrand und seine versengende Wirkung für alles Fleisch, das wie Gras dahinwelkt (Jes. 40, 6 f. Ps. 90) in's Auge fassen; mag der reine Optimist in leichtblütiger oder idealistischer Selbsttäuschung sich darüber hinwegsetzen: der Christ sieht am Kreuze Christi allen Fluch und alles Elend, wie alles Heil und alles

Leben der Welt beisammen in jenem unergründlichen Opfer der göttlichen und der menschlichen Liebe, welches dort die Selbstsucht überwunden und den unerschöpflichen Born des Heiles in dem Fortwirken derselben Liebe an der Menschheit eröffnet hat (Röm. 5, 19—21).

Kehren wir aber zu unserer Entwicklung der Idee des Guten, also der idealen Gestaltung des Gemeinschaftslebens durch die [gegenseitige] Nächstenliebe zurück. Die eigene Person des in der Liebe thätigen Menschen würde dort zugleich ihre volle Bejahung finden namentlich auch in der Geltung der eigenen Individualität. Ein Aufgeben nämlich der eigenen Individualität würde dem sittlichen Charakter der Liebe ebenso widersprechen als eine Mißachtung derselben an Anderen. Da die Liebe doch nur sittlicher Art ist, so lange sie der Beförderung des Guten dient, so muß sie auch dasjenige Gute, welches von Gott eben in die Individualität jedes Einzelnen hineingelegt ist, in seiner Werthbestimmung für die sittliche Gemeinschaft achten, und so darf es der Einzelne auch bei sich selbst nicht mißachten oder mißachten lassen, wozu ihn Gleichgiltigkeit, falsche Demuth, schwärmerischer Enthusiasmus der Hingebung verführen könnten (Matth. 25, 15. 2 Tim. 1, 6. Röm. 12, 3—10. Phil. 2, 2—5). Damit auch die Hingebung eine sittliche sei, muß sie ihre Norm und ihr Maß haben an der göttlichen Berufung, sie muß, wie bei den Gliedern eines Leibes, der individuellen Organisation und Stellung des Einzelnen entsprechend sein, in welcher er ja den Willen Gottes für seine Person zu erkennen hat. Gerade aus dem Zusammentragen der individuellen Geistesgaben und des individuellen Geisteslebens soll der wahre Reichthum und die Lebendigkeit des Guten in der organisirten Gemeinschaft herfließen, Eines soll dem Anderen zur Ergänzung dienen und bei ihm seine Ergänzung suchen, wie dies bei den Gliedern Eines Leibes der Fall ist (1 Kor. 12. Ephes. 4, 15 f., vgl. mit Matth. 20, 25—28. Joh. 13, 15—17). Nimmt man die Individualität noch zusammen mit der einem Jeden schon von Geburt an zugewiesenen äußeren Lebensgrundlage (durch Familienzusammenhang u. s. w.) und mit seiner besonderen Lebensführung in der Jugend, so wird sich bei normaler sittlicher Entwicklung aus diesen Voraussetzungen für die

Regel die besondere Berufswahl, Berufsbildung und Berufsaufgabe herleiten. Er folgt auch hierin eben der eigenthümlichen göttlichen Berufung an ihn*). Es wird nun Jeder die Nächstenliebe gerade auch zu üben haben vom Standpunkte seines besonderen Berufes aus, hierdurch wird ihm auch in dieser Beziehung „sein besonderer Ort im Reiche Gottes" (Schleiermacher, Christl. Sitte, S. 80) bestimmt sein. Es ist ein Beweis von sittlicher Corruption, überhandnehmendem Egoismus und Materialismus, auch von schnöder Ehrlosigkeit, wenn der Mensch dieser Zeit vielfach nach Art des amerikanischen Yankeethums nimmer sich an einen bestimmten Beruf gebunden achtet und darin gerade seine Würde findet, sondern eben nur das treibt, was am meisten Geld einbringt, also dem Mammon dient, statt der Menschheit in ihm und außer ihm (vgl. dagegen 1 Kor. 7, 20).

Das aber wäre offenbar das Ideal einer sittlichen Gemeinschaft, daß einem Jeden für seine berufliche Wirksamkeit der seiner individuellen Begabung entsprechende Platz angewiesen wäre, und daß Jeder nun von hier aus mit der vollsten Hingebung der Liebe für das Wohl des Ganzen wirken würde (1 Kor. 12, 14 bis 13, 3. Matth. 25, 15 ff.; 20, 1 ff.). Hierin würde sich die Liebe als ein wahrhaft organisirendes Princip im höchsten Sinne und schließlich als wahrhaftes Lebensprincip erweisen, sie würde wiederum die Vereinigung von Freiheit des Einzelnen und Hingebung an die Gemeinschaft in vollkommener Weise zu Stande bringen. Denn ein höheres Recht und eine größere Selbständigkeit kann Niemand beanspruchen als diese, in einer seiner Individualität angemessenen Berufswirksamkeit so für das Gute thätig zu sein, daß er mit dem Wohle des Ganzen zugleich sein eigenes schafft und befördert (Jak. 2, 8; 1, 25).

Man erkennt aber auch von dieser Seite wieder, wie die Liebe, bzw. das sittliche Thun überhaupt auf dem Glauben ruht. Denn nur im Glauben an das väterliche Walten Gottes erlange ich einerseits die feste Zuversicht und wieder die zufriedene Selbstbeschränkung für den eigenen individuellen Beruf, andererseits die

*) Ueber den Zusammenhang von Individualität und Beruf vgl. man auch Löber, Inneres Leben, S. 155.

theils neidlose, theils hinsichtlich der scheinbaren Verkürzung Anderer beruhigte Anerkennung und Schätzung fremder Individualität und des von Gott ihr zugewiesenen Berufes (Röm. 12, 3. 1 Kor. 12. Röm. 13, 1—10. Epheſ. 5, 22 bis 6, 9). Nur der Glaube an Gottes souveränes und zugleich väterliches Regiment bewahrt theils vor jener Selbſtſucht, welche die fremde Individualität und ihren eigenthümlichen Beruf negirt, theils vor jener thörichten Liebe, welche den Anderen über die ihm von Gott geſetzten Schranken hinausheben und in falſcher Emancipation und Gleichmacherei das Wohl des Einzelnen und des Ganzen befördern zu ſollen und zu können meint. Der chriſtliche Glaube kennt in der Gotteskindſchaft und in der hieraus fließenden Gottesgemeinſchaft und himmliſchen Berufung das rechte Gleichheitsprincip, neben welchem die Verſchiedenheit individueller Naturanlage und Lebensſtellung und des damit zuſammenhängenden äußeren Berufes als untergeordnet erſcheinen (1 Joh. 1, 3. Gal. 3, 26—28. Kol. 3, 11—14. Philemon V. 15—17). Endlich fließt uns ja aus der durch den Glauben bedingten Gottesgemeinſchaft jener heilige Geiſt, welcher freilich allein ebenſoſehr das unentbehrliche Realprincip und die eigentliche Kraft der Nächſtenliebe wie der Gottesliebe iſt, weil nur Er die ſonſt in der eigenen Centralität ſich iſolirenden und einander abſtoßenden Herzen in ſeinem göttlichen Elemente und in Chriſto, dem Haupte, zu wirklicher Lebensgemeinſchaft mit einander zu verbinden vermag (Ap.-Geſch. 4, 32. 2 Kor. 13, 13. Epheſ. 2, 18 ff.; 4, 3 ff. 15 f. Kol. 3, 11. Joh. 15—17).

Es iſt aber, wie oben weiter geſagt worden iſt, die Herſtellung einer entſprechenden Gemeinſchaft unmittelbar in den göttlichen Zweck aufgenommen, welcher nach chriſtlicher Anſchauung durch die ſittliche Thätigkeit der Menſchen, ſpeciell der an Chriſtum gläubigen, in der Welt verwirklicht werden ſoll. Gottes Wille mit der Menſchheit geht von Anfang an nicht bloß auf den Einzelnen als ſolchen, ſondern auf die Gattung, auf das menſchliche Geſchlecht und zwar in ſeinem ganzen Umfange. Das Chriſtenthum hat den Begriff der Menſchheit in die Welt gebracht, jede Schranke des Partikularismus liegt ihm ebenſo ferne wie jeder individualiſtiſche Atomismus. Es hat aber die Einheit

der Menschheit nicht bloß naturalistisch begründet durch die Einheit der Abstammung, welche überdies bei dem Vorrücken der Geschlechter im Laufe der Zeit als etwas Vergangenes immer blässer und unwirksamer im Bewußtsein sich darstellen müßte; sondern es hat jene Einheit als eine ideale und sittliche, als eine in der Erschaffung durch Gott nach seinem Bilde gegründete, noch abgesehen von der Erlösung durch Christum, kennen gelehrt und sie damit in die Sphäre des Ewigen hinaufgehoben. Aber auch schon in der ewigen Erwählung und Bestimmung der Menschheit ist diese gedacht als das Reich Christi unter ihm als dem Haupte. Die unter Christo im heiligen Geiste ebenso mit Gott als unter sich geeinigte Menschheit ist der finale Gottesgedanke, das eigentliche Ziel der Weltschöpfung (Ephes. 1. 1 Kor. 15, 22—28). Dieses Ziel soll aber erreicht werden auf dem Wege des religiös-sittlichen Processes.

Der Gedanke selber bietet zwei sich unter einander ergänzende Seiten dar: er kann mehr ethisch im engeren Sinne aufgefaßt werden dahin, daß die ganze Menschheit vereinigt sein solle im vollkommenen Gehorsam gegen den göttlichen Willen, dies ergibt den specifischen oder doch grundlegenden Begriff vollendeter Gottesherrschaft, des Gottesreiches, eines geheiligten Gottesvolkes (1 Petr. 2, 9 f.). Jener Gedanke kann aber auch mehr mystisch oder organisch dahin bestimmt werden, daß die Menschheit der Leib sei, worin Gott durch seinen heiligen Geist vollständige Wohnung machen, alles in allem werden wolle. Gewissermaßen in der Mitte zwischen beiden Anschauungen steht die Vorstellung einer heiligen Gottesfamilie, welche durch das Band der Liebe ebenso mit Gott ihrem Vater als unter sich verbunden ist (Ephes. 2, 10 ff. Matth. 5, 43—48. Luk. 15, 11 ff. Matth. 10, 25). In dieser dreifachen Form stammt die im Alten Testamente doch nur vorbereitete Idee von Christus her*), und geht auch die

*) Die Bezeichnung der von ihm geleiteten Gemeinschaft als seines Leibes findet sich allerdings nicht unmittelbar in seinem Munde; wohl aber ist der damit ausgedrückte Gedanke in Joh. 15 u. 17, implicite auch in der Einsetzung des heiligen Abendmahles enthalten.

Verwirklichung derſelben in ſolchem Grade auf Ihn zurück, daß er ſelber als der Stifter und Herr des Gottesreiches, als das Haupt jenes Leibes, in welchem Gott durch ſeinen Geiſt innewohnt, als der Hausvater wie als der erſtgeborene Sohn inmitten der Gottesfamilie mit immerwährender Mittlerſtellung daſteht.

So iſt es alſo ein Grundzug der chriſtlichen Sittlichkeit, daß der Chriſt als ein Glied der von Chriſtus geſtifteten Gemeinſchaft im Anſchluß an ihn und unter ihm als ihrem bleibenden Oberhaupte an der ſittlichen Förderung und Vollendung desſelben arbeite in der freudigen Ueberzeugung, daß er damit nicht nur erſt ganz den heiligen Gotteswillen vollbringe, ſondern auch allein das eigene ſittliche Wachsthum wahrhaft befördere (Epheſ. 4, 15 f.). Und allerdings muß der Chriſt bei ſeiner Arbeit an dieſer Gemeinſchaft, welche er durch den heiligen Geiſt vollbringt, beides im Auge haben: daß in derſelben Gottes Wille immer völliger geübt, und daß ſie ebenſo immer mehr zur Wohnſtätte Gottes zubereitet werde. Eines iſt ja auch gar nicht ohne das andere zu denken; dieſen Zuſammenhang hat namentlich auch Luther nach den drei erſten Bitten des Vaterunſers bei ſeiner Auslegung derſelben geiſtvoll angedeutet. Läßt man den erſteren Geſichtspunkt vorwalten, ſo wird man mehr nach außen geführt auf die mannigfaltige ſittliche Thätigkeit, welche die Herſtellung der verſchiedenartigen ſittlichen Güter, die Entwicklung der verſchiedenen menſchlichen Anlagen und Kräfte im Dienſte der Gemeinſchaft und ſomit überhaupt die normale Geſtaltung des Menſchenlebens als Gattungsleben nach dem Sinne und Geiſte Chriſti zum Zweck hat. Es handelt ſich hier vorwiegend um den „Ausbau" des Reiches Gottes. Läßt man aber den zweiten Geſichtspunkt vorherrſchen, ſo kommt man weſentlich auf jene Idee des geiſtlichen Leibes und Tempels, wie ſie namentlich von dem Apoſtel Paulus (Röm. 12. 1 Kor. 12. Epheſ. 1, 23; 2, 19 ff. Kol. 2, 19), aber auch in dem erſten Petrusbriefe (Kap. 2, 5) ausgeführt ſind, auf jenen lebendigen geiſtlichen Organismus, woran jeder Einzelne ein geheiligtes Glied, ein lebendiger Bauſtein iſt, welcher alſo auch jedem Einzelnen durch ſeine Verbindung mit Gott in Chriſto und mit der Gemeinſchaft der Heiligen unvergängliche Bedeutung, ewiges Leben ſichert (vgl. auch Joh. 15—17). Es

handelt ſich hier weſentlich um die innere „Erbauung" der Gemeinde Chriſti. Offenbar ſtellt das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß in ſeinem dritten Artikel dieſen letzteren Geſichtspunkt gleichfalls in den Vordergrund. Wenn vielleicht bis in das achtzehnte Jahrhundert (abgeſehen von dem veräußerlichten römiſchen Kirchenbegriff, welcher das Weſen der Gemeinſchaft ganz untergehen läßt unter der Herrſchaft einer äußerlichen Geſetzesanſtalt) in der tieferen Auffaſſung der Kirche der letztere mehr myſtiſch-religiöſe Geſichtspunkt namentlich vollends auf lutheriſcher Seite einſeitig vorgeherrſcht hat, ſo wird in der Gegenwart theilweiſe im Contact mit reformirter Auffaſſung*) der erſtere Geſichtspunkt ebenſo einſeitig verfolgt. Dieſe vorwiegend moderne Auffaſſung von dem Weſen und der Aufgabe der chriſtlichen Gemeinſchaft beruft ſich zwar gerne auf ihre weſentlich aus den Synoptikern geſchöpfte Grundanſchauung von Chriſto und dem von ihm geſtifteten Gottesreiche; aber ſie überſieht, daß auch in der ſynoptiſchen Darſtellung das Gottesreich ſeinen eigentlichen Beſtand in den an Chriſtum gläubigen, vom heiligen Geiſte erneuerten und erfüllten und ihm auf dem Wege zum Himmel nachfolgenden Perſonen hat und erſt ſecundär in den von dem Leben dieſer Perſonen ausgehenden Wirkungen, ſpeciell in den von ihnen erzeugten ſittlichen Gütern, Gemeinſchaftsordnungen u. ſ. w. Man darf in dieſer Hinſicht nur die beiden Gleichniſſe Chriſti vom Säemann und vom Unkraut unter dem Weizen (Matth. 13) vergleichen und noch Stellen wie Jak. 1, 8. 1 Petr. 1, 23; 2, 9 hinzunehmen.

Gerade auf dem Boden des Chriſtenthums wird uns die früher ſchon aufgeſtellte Wahrheit ganz beſonders bethätigt, daß ein von Gott erfülltes und der Ewigkeit angehöriges Reich ſittlich vollendeter Geiſter die Vollendung des

*) Vgl. Schneckenburger, Vergleichende Darſtellung u. ſ. w., S. 135 ff. 161 ff. 263 ff. 288 f. und dazu Schleiermacher, § 120. 148 u. 149. Wenn Zezſchwitz (Syſtem der prakt. Theol., § 18 ff.) Kirche und Reich Gottes ſo in Beziehung zu einander ſetzt, daß er im letzteren die auch die Geſammtheit des äußeren Weltdaſeins umfaſſende Vollendung der erſteren, die (eſchatologiſch gedachte) allumfaſſende und alles durchdringende Gottesherrſchaft erkennt, ſo bleibt er auf lutheriſcher Grundlage, ergänzt dieſelbe aber durch ein bibliſch-eſchatologiſches Element.

Guten und das höchste Gut darstellt*). Daß diese Geister in dieses Reich auch, so zu sagen, ihre Werke mitbringen (Off. Joh. 14, 13), daß nicht umsonst die Früchte an diesem Weinstocke und diesen guten Bäumen hängen (Joh. 15. Matth. 7, 18), daß also jenes Reich auch erfüllt sei von den mannigfaltigen Producten der Thätigkeit der Kinder Gottes, versteht sich von selbst. Aber es fragt sich immerhin, wie viel von jenen Produkten sittlicher Thätigkeit auch der vergeistigten Gemeinschaft eine Bestimmung für die Ewigkeit habe, was zu den Früchten gehöre, die eingesammelt werden in die himmlischen Scheunen und bleiben in's ewige Leben (Matth. 13, 30. Joh. 6, 27), wie vieles dagegen nur auf Erden seinen Werth habe als Uebungsmittel für das Eine große Hauptwerk der persönlichen Vollendung, wie vieles nur zum Gerüste gehört habe für den Bau des lebendigen Geistertempels, dessen eigentlicher Inhalt (πλήρωμα) Gott selber ist durch seinen heiligen Geist (Epheſ. 1, 23. 2 Kor. 6, 16. 1 Kor. 3, 6—17. 15, 28).

Im ganzen bestimmt sich nun die sittliche Aufgabe dahin, daß der Christ als ein Genosse des von Christus gestifteten Reiches in der unzertrennlichen Verbindung mit ihm und mit den Reichsgenossen gleichmäßig sich selbst und die Gemeinschaft immer mehr dem doppelten Ziele nahe bringe, daß beide vom heiligen Geiste durchdrungen, und daß alle diejenigen sittlichen Güter producirt werden, zu derer Hervorbringung eben die menschliche Gattung angelegt und speciell durch Christum und den heiligen Geist befähigt ist (Epheſ. 2, 10. 1 Petri 2, 9. Kol. 1, 10. Matth. 5, 14—16. 20, 1; 25, 15 ff. 1 Kor. 12, 7 ff.). Oettingen (a. a. O., Bd. II, S. 258) bemerkt treffend: „Nur durch Betonung des Gemeinschaftsfactors bewahren wir die Idee des höchsten Gutes vor falsch

*) Auch Kant und Fichte hatten ja diesen Gesichtspunkt vertreten, J. H. Fichte und Lotze haben ihn auch in der Periode der „objektiven Sittlichkeit" mit Energie erneuert. Man lese die Erklärung Lotze's (Mikrokosmos, Bd. III, S. 616): „Das wahrhaft Sittliche, das ist und sein soll, ist nicht der Stoff und noch weniger die Idee, sondern der lebendige persönliche Geist Gottes und die Welt persönlicher Geister, die er geschaffen hat. Sie allein sind der Ort, in welchem es Gutes und Güter gibt."

nihilistischer Verhimmelung, sowie vor falsch eudämonistischer Seligkeitstendenz, vor dem Aufgehen in das Absolute, wie vor der Verschrumpfung im Personalinteresse. Die gegliederte Gemeinschaft eines gottmenschlichen Reiches ist gleichsam *das gesunde ethische Medium*, in welchem sich der lebendige in Christo offenbar gewordene persönliche Gott als Haupt und die einzelnen nach Gottesgemeinschaft hungernden Christenseelen als Glieder des Ganzen begegnen und lebensvoll durchdringen."

---

§ 12.

Die Herstellung und Ausgestaltung einer solchen Gemeinschaft, wie sie eben beschrieben worden ist, gehört aber auch drittens deßhalb wesentlich mit zu dem christlich Guten, weil schon der *Proceß seiner Bildung* auch in den Individuen schlechthin von dem Bestande und dem Leben der christlichen Gemeinschaft abhängig ist. Wir müssen hier zurückgreifen auf die früher nachgewiesene Abhängigkeit des sittlichen Lebens von der Gemeinschaft überhaupt (§ 6).

Es ist dort gezeigt worden, daß sittliches Bewußtsein und sittliches Leben ohne den Factor der Gemeinschaft sich gar nicht bilden. Sittlichkeit gibt es nicht außer auf Grund der Sitte, d. h. der allgemeinen moralischen Lebensanschauung und Lebensgewohnheit eines bestimmten Kreises, worunter wir hier im weiteren Sinne die rechtlichen und religiösen Ansichten und Einrichtungen desselben mitzubefassen haben. Ist es doch beinahe entscheidend für die sittliche Richtung des Einzelnen, in welchem Boden sittlicher Gemeinschaft er aufwächst, welche sittliche Atmosphäre er namentlich in seiner geistigen Bildungsperiode einathmet. Wenn schon nach der formellen Seite hin das geistige Leben, das Bewußtsein und Selbstbewußtsein des Einzelnen sich gar nicht entwickeln kann ohne den anregenden und bestimmenden Einfluß der Gemeinschaft, so kann auch Inhalt und Art seines Geisteslebens unmöglich frei bleiben von der Richtung und dem Charakter, mit welchem das Gemeinschaftsleben auf ihn eingewirkt hat. Auch bei der stärksten ursprünglichen Anlage zu geistiger Selbständigkeit

wird und ist doch Jeder ein Kind seiner Zeit und seines Volkes, mehr oder weniger auch seiner Familie und seiner Kirchengemeinschaft u. dgl. Diese Sätze werden ja durch Geschichte und tägliche Erfahrung allenthalben bestätigt; nur ein ganz abstracter Idealismus kann die darin liegende eingreifende Lehre übersehen. Herbart hat speciell in seiner, jetzt in der Pädagogik fast allgemein zur Anerkennung gelangten, psychologischen Theorie von der „Apperception" die nähere empirische Erklärung jener Thatsache gegeben, freilich auch eine zuweitgehende Anwendung von derselben gemacht. Es ist jedenfalls ein Grundgesetz unseres Seelenlebens, daß wir mit dem früher schon in uns angelegten Vorstellungsinhalte Verwandtes zur Assimilirung aufnehmen (appercipiren), während Fremdartiges leicht als unverständlich oder unwahr von uns abgestoßen wird. Es ist richtig, daß der namentlich auch unter den bildenden Einflüssen unserer Umgebung concret gewordene Inhalt unserer Seele eine mit dem Ich wenigstens relativ dermaßen zusammengewachsene, dasselbe erfüllende und beherrschende Potenz bildet, daß das Ich auch in seinem Bewußtsein sich in der Regel mit diesem empirischen Inhalt identisch setzt und denselben erst unter der befreienden Macht starker geistiger Gegenwirkungen gehörig von sich zu unterscheiden oder gar wieder auszuscheiden vermag*). Auf diese Weise wachsen wir also gerade mit unserem Geistesleben wirklich als Glieder eines eigenthümlichen geistigen Organismus (Familie, Volk, Confession oder Kirche, socialer Bildungskreis, Generation) heran, welcher sein Leben schon vor dem vollen Erwachen unseres eigenen Bewußtseins in uns reproducirt und uns so, durch ein reales Band der Geistesgemeinschaft mit sich verbunden, von seinem Einflusse mehr oder weniger abhängig erhält.

Das Christenthum hat diese eben wiederholte allgemeine Wahrheit im vollsten Maße anerkannt und in sich aufgenommen. Es hat dieselbe vor allem angewendet auf die Betrachtung des natürlichen Menschen, auf das Gemeinschaftsleben der Sünde;

---

*) Vgl. meine Abhandlung über „Die psychologische Grundanschauung Herbarts und seiner Schule in ihrer Bedeutung für Erziehung und Unterricht" in den „Neuen Blättern aus Süddeutschland für Erziehung und Unterricht", 1872, Hft. IV.

aber dieſes fällt außerhalb des Kreiſes unſerer gegenwärtigen Unterſuchung. Wir haben hier nur diejenige Anwendung von jener Wahrheit in's Auge zu faſſen, welche ſich für die Bildung des chriſtlich Guten, ſchon abgeſehen von Sünde und Erlöſung, nothwendig einſtellt. Was aber bedeutet die Stiftung der chriſtlichen Gemeinde oder Kirche mit ihrem von Anfang an ſo beherrſchend auftretenden Gemeinſchaftsleben (κοινωνία Ap.-Geſch. 2, 46 f.; 4, 32. 1 Joh. 1, 3. Joh. 15), mit ihrem gemeinſamen Gebrauche des Wortes, Sakramentes, Gebetes, mit ihrer gliedlichen Handreichung in innerer und theilweiſe auch in äußerer Hinſicht (Epheſ. 2, 21 f.; 4, 15 f.) anderes, als daß namentlich das geiſtliche Leben des Einzelnen aus ihrem Schooße herausgeboren und an ihrer Bruſt fortwährend genährt werden ſoll! In dem Organismus der chriſtlichen Gemeinde, des Reiches Chriſti mit dem dasſelbe durchdringenden heiligen Geiſt liegt das umbildende, neuſchaffende, bzw. auch das urſprüngliche, fortbildende und vollendende Antidoton gegenüber von dem Organismus des κόσμος, des natürlichen und des ſündigen Gemeinſchaftslebens der Menſchheit*) (Matth. 18, 5—7. Joh. 3, 3—8. 1 Kor. 7, 14). Der heilige Geiſt, welcher das Leben der Gemeinde ausmacht, iſt nicht bloßer Gemeindegeiſt, aber iſt auch nicht rein transcendenter Geiſt Gottes und Chriſti, ſondern er iſt der in der chriſtlichen Gemeinde immanent gewordene und gerade nur in ihr von Anfang an fortwährend erzeugte Geiſt der Gemeinſchaft Gottes und Chriſti, welcher auch in den Einzelnen nur ſich erzeugt und erhält, ſofern ſie theilnehmen an dem Leben der Gemeinſchaft. Insbeſondere hat die chriſtliche Kirche durch ihre Einführung der Kindertaufe und die darauf gebaute chriſtliche Erziehung den Grundſatz zur Ausführung gebracht, daß im Chriſtenthum das

*) Vgl. Löber, Das innere Leben, S. 93 ff. 131 ff.; auch Bezſchwitz, Syſtem der prakt. Theologie, Bd. I, § 18 ff. Nur ſpielt bei ihm, wohl im Zuſammenhange mit neulutheriſcher Sacramentslehre, die Vorſtellung von „Benützung der Naturelemente zum Zweck der Stoffheiligung und Naturverklärung" noch eine Rolle, welche zeigt, daß der Verfaſſer trotz der vollzogenen Abgrenzung gegen die römiſche Kirchenpraxis und der weſentlich ethiſchen Tendenz nicht allen magiſchen Sauerteig ausgefegt hat (§ 45. 47. 163. 191. 218).

wird und ist doch Jeder ein Kind seiner Zeit und seines Volkes, mehr oder weniger auch seiner Familie und seiner Kirchengemeinschaft u. dgl. Diese Sätze werden ja durch Geschichte und tägliche Erfahrung allenthalben bestätigt; nur ein ganz abstracter Idealismus kann die darin liegende eingreifende Lehre übersehen. Herbart hat speciell in seiner, jetzt in der Pädagogik fast allgemein zur Anerkennung gelangten, psychologischen Theorie von der „Apperception" die nähere empirische Erklärung jener Thatsache gegeben, freilich auch eine zuweitgehende Anwendung von derselben gemacht. Es ist jedenfalls ein Grundgesetz unseres Seelenlebens, daß wir mit dem früher schon in uns angelegten Vorstellungsinhalte Verwandtes zur Assimilirung aufnehmen (appercipiren), während Fremdartiges leicht als unverständlich oder unwahr von uns abgestoßen wird. Es ist richtig, daß der namentlich auch unter den bildenden Einflüssen unserer Umgebung concret gewordene Inhalt unserer Seele eine mit dem Ich wenigstens relativ dermaßen zusammengewachsene, dasselbe erfüllende und beherrschende Potenz bildet, daß das Ich auch in seinem Bewußtsein sich in der Regel mit diesem empirischen Inhalt identisch setzt und denselben erst unter der befreienden Macht starker geistiger Gegenwirkungen gehörig von sich zu unterscheiden oder gar wieder auszuscheiden vermag *). Auf diese Weise wachsen wir also gerade mit unserem Geistesleben wirklich als Glieder eines eigenthümlichen geistigen Organismus (Familie, Volk, Confession oder Kirche, socialer Bildungskreis, Generation) heran, welcher sein Leben schon vor dem vollen Erwachen unseres eigenen Bewußtseins in uns reproducirt und uns so, durch ein reales Band der Geistesgemeinschaft mit sich verbunden, von seinem Einflusse mehr oder weniger abhängig erhält.

Das Christenthum hat diese eben wiederholte allgemeine Wahrheit im vollsten Maße anerkannt und in sich aufgenommen. Es hat dieselbe vor allem angewendet auf die Betrachtung des natürlichen Menschen, auf das Gemeinschaftsleben der Sünde;

*) Vgl. meine Abhandlung über „Die psychologische Grundanschauung Herbarts und seiner Schule in ihrer Bedeutung für Erziehung und Unterricht" in den „Neuen Blättern aus Süddeutschland für Erziehung und Unterricht", 1872, Hft. IV.

aber dieſes fällt außerhalb des Kreiſes unſerer gegenwärtigen Unterſuchung. Wir haben hier nur diejenige Anwendung von jener Wahrheit in's Auge zu faſſen, welche ſich für die Bildung des chriſtlich Guten, ſchon abgeſehen von Sünde und Erlöſung, nothwendig einſtellt. Was aber bedeutet die Stiftung der chriſtlichen Gemeinde oder Kirche mit ihrem von Anfang an ſo beherrſchend auftretenden Gemeinſchaftsleben (κοινωνία Ap.-Geſch. 2, 46 f.; 4, 32. 1 Joh. 1, 3. Joh. 15), mit ihrem gemeinſamen Gebrauche des Wortes, Sakramentes, Gebetes, mit ihrer gliedlichen Handreichung in innerer und theilweiſe auch in äußerer Hinſicht (Epheſ. 2, 21 f.; 4, 15 f.) anderes, als daß namentlich das geiſtliche Leben des Einzelnen aus ihrem Schooße herausgeboren und an ihrer Bruſt fortwährend genährt werden ſoll! In dem Organismus der chriſtlichen Gemeinde, des Reiches Chriſti mit dem dasſelbe durchdringenden heiligen Geiſt liegt das umbildende, neuſchaffende, bzw. auch das urſprüngliche, fortbildende und vollendende Antidoton gegenüber von dem Organismus des κόσμος, des natürlichen und des ſündigen Gemeinſchaftslebens der Menſchheit*) (Matth. 18, 5—7. Joh. 3, 3—8. 1 Kor. 7, 14). Der heilige Geiſt, welcher das Leben der Gemeinde ausmacht, iſt nicht bloßer Gemeindegeiſt, aber iſt auch nicht rein transcendenter Geiſt Gottes und Chriſti, ſondern er iſt der in der chriſtlichen Gemeinde immanent gewordene und gerade nur in ihr von Anfang an fortwährend erzeugte Geiſt der Gemeinſchaft Gottes und Chriſti, welcher auch in den Einzelnen nur ſich erzeugt und erhält, ſofern ſie theilnehmen an dem Leben der Gemeinſchaft. Insbeſondere hat die chriſtliche Kirche durch ihre Einführung der Kindertaufe und die darauf gebaute chriſtliche Erziehung den Grundſatz zur Ausführung gebracht, daß im Chriſtenthum das

*) Vgl. Löber, Das innere Leben, S. 93 ff. 131 ff.; auch Zezſchwitz, Syſtem der prakt. Theologie, Bd. I, § 18 ff. Nur ſpielt bei ihm, wohl im Zuſammenhange mit neulutheriſcher Sacramentslehre, die Vorſtellung von „Benützung der Naturelemente zum Zweck der Stoffheiligung und Naturverklärung" noch eine Rolle, welche zeigt, daß der Verfaſſer trotz der vollzogenen Abgrenzung gegen die römiſche Kirchenpraxis und der weſentlich ethiſchen Tendenz nicht allen magiſchen Sauerteig ausgefegt hat (§ 45. 47. 163. 191. 218).

Ganze der Gemeinschaft die Voraussetzung bilde für das Leben des einzelnen Gliedes, sie war von Anfang an von jener Idee geleitet, welche man neuerdings namentlich in der praktischen Theologie unter dem Namen der Selbstverwirklichung und Selbsterbauung des kirchlichen Organismus an die Spitze stellt. Sie wollte von ihrem Ursprung her nicht bloß Acker, sondern auch Säemann, nicht bloß Netz, sondern auch Fischer, nicht bloß Heerde, sondern auch Hirte, nicht bloß Heiligthum, sondern auch Priester, nicht bloß Kinderschaar, sondern auch Mutter sein. Und wenn die christliche Gemeinschaft nun gleich gegenüber von dem actuellen Geistesleben ihrer vollen Glieder auch wieder als Product derselben sich darstellt, so sind die letzteren doch nicht bloß durch den Trieb des Geistes selber und durch die Pflicht der Dankbarkeit an ihre Mutter gewiesen, sondern auch durch das fortgehende Bedürfniß, indem sie nämlich nur im Zusammenhange mit der Gemeinschaft ihr christliches Leben in normaler Kraft und Entwicklung erhalten können.

Ob wir nun mehr die Intensität oder die Extensität des christlich-sittlichen Lebens im Auge haben, so ergibt sich von beiden Gesichtspunkten aus, daß zur Herstellung des christlich Guten nicht bloß die receptive Einwirkung des Einzelnen zur Förderung der Gemeinschaft als continuirliches Moment seines sittlichen Verhaltens unentbehrlich sei. Je nach dem Stadium der Entwicklung und der eigenthümlichen Kräftigkeit des christlich-sittlichen Lebens in den Einzelnen, wird die Receptivität oder die Activität in der Antheilnahme an der Gemeinschaft vorwiegen, es wird der naturgemäße Unterschied von Leitenden und Geleiteten hervortreten, dieser Unterschied kann aber innerhalb der christlichen Gemeinschaft der Mündigen bei normaler Entwicklung derselben immer nur ein relativer sein (Röm. 12, 3—8. 1 Kor. 12, 4 ff.)*). Der

*) Vgl. Wuttke, Sittenlehre, Bd. I, § 152. Daß der Unterschied von Leitern und Geleiteten (wenigstens abgesehen von dem apostolischen Amte) innerhalb der christlichen Urgemeinden in der That nur ein relativer, fließender gewesen, ist neuerdings ausdrücklich nachgewiesen worden von Weizsäcker: „Die Kirchenverfassung des apostol. Zeitalters“ (Jahrbb. f. d. Theol. 1873, Hft. IV) und „Die Versammlungen der ältesten Christengemeinden“ (ebendort 1876, Hft. III). Dazu Rothe, § 1172.

deutſche, namentlich der lutheriſche Proteſtantismus hat die außerordentliche Wichtigkeit des Gemeinſchaftslebens als ſolchen für den Beſtand und die Entfaltung des Chriſtenthums, von welcher das Neue Teſtament durchdrungen iſt, erſt ſeit dem Beginne dieſes Jahrhunderts zu würdigen angefangen; es gehört mit zu den epochemachenden Verdienſten Schleiermachers, darauf hingewieſen zu haben. Noch hat aber dieſer Geſichtspunkt nicht die volle Beachtung gefunden, die ihm gebührt, und es iſt vollkommen am Platze, wenn gerade auch vom Standpunkte der chriſtlichen Ethik aus der Verfaſſer der „Socialethik" die Aufmerkſamkeit mit allem Nachdrucke darauf hinlenkt. Doch macht ſich der entſprechende Zug geltend in den lebhaften und vielſeitigen chriſtlichen Vereins- und Unionsbeſtrebungen, ſowie in der energiſch eingeleiteten Neugeſtaltung der kirchlichen Verfaſſung im Sinne der Mitbetheiligung der Gemeinde, zwei Erſcheinungen, welche das chriſtliche Leben des Proteſtantismus der Gegenwart in ganz hervortragender Weiſe charakteriſiren und ebenſowohl dem urchriſtlichen Typus und Geiſte als den Bedürfniſſen der Zeit entſprechen. Dieſe Tendenz zu ethiſcher Organiſirung und Verwendung der chriſtlichen Gemeinſchaft iſt noch immer weiter zu führen; es iſt zu hoffen, daß bei richtigem Fortſchreiten auf dieſer von dem Geiſte ſelber gewieſenen Bahn das Chriſtenthum noch eine ganz neue und überaus ſegensreiche Entwicklung nehmen werde*). Denn noch hat es ſich nicht in vollkommen explicirter und bewußter Weiſe als ſociale Macht kennen gelernt und geoffenbart. Die Weltverhältniſſe ſind aber ſo geartet, daß ſie das Chriſtenthum dringend auffordern, nun gerade nach der ſocialen Seite hin im weiteſten Sinne dieſes Wortes ſeine von oben ſtammende und doch mit dem innerſten Leben der Chriſtenheit auf's engſte verbundene Lebenskraft zur Heilung, Rettung und Weiterführung der Geſellſchaft aufzubieten

*) Vgl. Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfaſſungsgeſchichte und Kirchenpolitik des Proteſtantismus; ferner „Ecce homo", wo das Chriſtenthum ohne Zweifel von einem engliſchen Staatsmann (?) gerade als die ganz eigenthümliche, höchſte und ſegensreichſte ſociale Macht in der Menſchheit aufgefaßt iſt. Dazu Löber a. a. O. S. 205 ff.; auch Pierſon, Richtung und Leben, Kap. VI; Rothe, § 1169 u. 1171.

und zu bewähren. Hier liegt auch zunächst für die Gegenwart die centrale Aufgabe, in welcher sich die verschiedenen kirchlichen Richtungen, so weit sie überhaupt auf christlichem Boden stehen, die Hand zu reichen und zur wetteifernden Bewährung ihrer eigenthümlichen Kraft und Gabe zu verbünden haben. Solche gemeinsame Arbeit in der gemeinsamen Liebe bessert und erbaut, wo der theoretische Lehr- und Wissensstreit immerfort nur zur gegenseitigen Mißkennung und Befehdung und damit zur Zerstörung der Kirche Anlaß gibt. Daß dabei jeder Theil seinen individuellen Charakter bewahre und seiner Meinung gewiß bleibe, ist gerade zu wünschen; denn in der starken Individualität und Selbstgewißheit liegt auch wenigstens eine Quelle der energischen Leistung zum Besten des Ganzen*). Es ist nur wohl darauf zu sehen, daß nicht, ähnlich wie im Katholicismus das Mittel, nämlich die Organisation der Vereinsthätigkeit, die Gemeinschafts- oder Verfassungsform als solche in ihrer Aeußerlichkeit zum Zweck gemacht, daß nicht die Abhängigkeit von Gott in Christo und seinem heiligen Geiste dabei in den Hintergrund gedrängt, ferner daß nicht der sittliche Nerv und das Recht des persönlichen, individuellen Geistceslebens abgeschwächt und gekränkt, endlich, daß nicht ohne weiteres neue künstliche Organisationen an die Stelle von solchen gesetzt werden, welche sich auf Grund der natürlichen Ordnungen und der geschichtlichen Entwicklung theils gebildet haben, theils weiter bilden werden. Nicht der Staatskirche soll durch die letztere Bemerkung das Wort geredet werden (vielmehr muß der von gewisser Seite her in überraschender Weise erwachte große Eifer für dieselbe immer stärkeren Widerspruch und größere Wachsamkeit hervorrufen), wohl aber der Volks-

*) In diesem Sinne können wir gerne übereinstimmen mit der Tendenz, welche Karl Lechler neuestens vertritt in seiner Schrift: „Die Confessionen in ihrem Verhältnisse zu Christus", und welche namentlich im Schlußworte vollends hervorgehoben ist. Eine „katholische" christliche Geistes- und Liebes-Arbeit würde am Ende auch eine Katholicität des christlichen Glaubens- und Geisteslebens theils offenbaren, theils erzeugen überall da, wo Christus und sein Evangelium noch mehr gelten, als das autonome sich selbst vergötternde Menschenthum, heiße es nun Papstthum oder Culturfortschritt.

kirche, deren Fortbestand auch von Rothe (Ethik, § 1177 u. 1171) so einsichtsvoll und warm befürwortet ist, und innerhalb der Volkskirche allerdings auch der selbständigen Autorität kirchlichen Amtes und Regimentes neben Gemeindevertretung und freier christlicher Vereinsthätigkeit.

Die letzte Aufgabe besteht ja darin, die ganze Menschheit zu einer solchen Gemeinschaft zu gestalten, in welcher auf Grund der durch die Schöpfung in ihr begründeten natürlichen Stiftungen und Anlagen durch ihre freie Thätigkeit das volle Leben des heiligen Geistes zu allseitiger Verwirklichung käme und worin Gottesgemeinschaft und menschliche Gemeinschaft und wiederum in letzterer die individuelle Persönlichkeit und das Leben des Ganzen zu vollkommener gegenseitiger Durchdringung gelangten. Von drei verschiedenen Seiten her aber haben wir gesehen, wie gerade das Christenthum nicht nur dieses Ziel in lauterer Klarheit und Vollendung hinstellt, sondern wie es auch ganz specifisch den Weg und die Kräfte zeigt und darbietet, vermittelst deren das Ziel zu erreichen ist. Wer daher bloß privatim christlich, sittlich, selig sein wollte, würde der christlichen Idee des Guten keineswegs entsprechen, würde auch gerade jene Ziele für die eigene Person selbst nicht erreichen, weil er, mehr oder weniger selbstsüchtig oder beschränkt, die Gemeinschaft als Mittel wie als Zweck ganz gegen die Ordnung und den Willen Gottes und Christi hintansetzte und so gewissermaßen dem Leben des heiligen Geistes die Adern unterbinden würde. Wir beschließen diesen Abschnitt, indem wir die beiden (auch von Oettingen, Bd. II, S. 260 f. citirten) Aeußerungen von Löber und Trendelenburg beifügen. Ersterer sagt: „Die Christen sollen als Glieder Eines Leibes zu Einem großen Hauptzweck zusammenwirken und ihre individuellen Productionsziele einander erkennen und erreichen helfen. Die Tugend hört auf, eine Macht sittlichen Lebens zu sein, wenn man nicht die Menschheit in ihrer mannigfaltigen Verzweigung als den Einen Menschen Gottes aufzufassen vermag. Die Sucht, sich selbst zu leben, tritt dann als außergöttliche Lebensrichtung an die Stelle.“ Trendelenburg (Naturrecht, Bd. II, § 40) äußert: „Alles Ethische arbeitet im Sinne des Ganzen. Und in allem Sittlichen, insofern es ein organisches ist, ist auch das Ganze vor den Theilen, indem

Recht der Familie zu christlicher Erziehung ihrer Kinder als normaler Aufgabe mit allem Nachdruck festzuhalten, so dankbar die Mitwirkung der Gemeinschaft, namentlich der Unfähigkeit, Unzulänglichkeit und Versäumniß vielen Familien gegenüber, unter den empirischen Verhältnissen zu schätzen ist. Von demselben Gesichtspunkte aus ist aber auch die Eheschließung zwischen Christen und Nichtchristen — Juden*), warum nicht auch zuletzt gebildeten Heiden**) oder Muhammedanern? — zu verwerfen, weil kein ausreichendes Fundament der Geistesgemeinschaft bei einer so wesentlichen Differenz des religiösen Glaubens und Bekenntnisses vorhanden ist. Man werfe nicht ein, daß ja wohl beide Theile in dem Medium aufgeklärter Religiösität zusammenkommen können; dieses abstracte Medium ist aber keine Basis für eine reale Lebensgemeinschaft, namentlich aber nicht für ein sociales Institut, auf welchem selber die ganze Gesellschaft ruht. Es stellt sich dies alsbald heraus,

---

*) Kaum wird die Bemerkung nöthig sein, daß dagegen auch nach unserer Auffassung unter Israeliten selber ein edles, wahrhaft sittlich-religiöses und gesegnetes Familienleben ganz wohl denkbar ist. Aber ein Israelite, welcher seinen Glauben ehrt, wird eben auch nicht mit einem „Christen" in die Ehe treten, welcher den seinigen verloren hat. — Die Gesetzgebung kann zwar das Sittliche nicht produciren; aber sie darf auch nicht solches, was dem Wesen des Sittlichen widerstreitet, durch positive Erlaubniß als gesetzlich, also in einem gewissen Sinne doch als normal erscheinen lassen. Hier zeigt sich wieder deutlich, daß das Gesetz auf dem Grunde des sittlich Guten ruht und nur eine Form desselben darstellt, während Viele heutzutage das Sittliche aus dem bürgerlichen Gesetze ableiten, auf seinen Kreis (welcher doch naturgemäß ein mehr peripherischer sein muß) beschränken wollen. Wenn der Staat seinerseits in der Kirche (welche z. B. die Ehe mit Nichtchristen für ihre Glieder fast überall verbietet) wie bisher eine willkommene Gehilfin zur Vertretung des intensiveren sittlichen Geistes anerkennt und fördert, so kann er immerhin in dubiis seinerseits noch eher eine gesetzliche Erlaubniß geben, indem er hofft, daß die Kirche durch die Macht des Geistes und der Ueberzeugung dem bedenklichen Gebrauche der gesetzlichen Erlaubniß entgegenwirken werde.

**) Am 20. April 1877 ist auch bereits in der Kirche des heiligen Rembertus in Bremen eine der protestantischen Confession angehörige Braut mit dem japanesischen Gesandten in Berlin, einem [nicht convertirten] Heiden, von Pastor Manchot getraut worden (Neue Ev. Kirchenzeit. 1877, Nr. 19, S. 303)!!

wenn es sich nun um die Erziehung der Kinder handelt. Für diese muß dann consequenterweise eine Schule mit „allgemeinem" Religionsunterricht, bzw. eine religionslose Schule geschaffen werden. Und allerdings dahin drängt der Strom des Zeitgeistes gewaltig, daß, wie für die religionslose Ehe, so auch für die religionslose oder doch confessionslose Kindererziehung öffentliche Geltung und Fürsorge errungen, schließlich, daß dieselbe allen Gliedern des confessionslos gewordenen Staates zwangsweise auferlegt werde. Der stärkste Damm gegen diese Tendenzen der Zerstörung und moderner Gesellschaftstyrannei, welche den antiken Staatsdespotismus noch überbieten würde, weil damals in den Einzelnen Recht und Bewußtsein geistiger Freiheit noch nicht so entwickelt war, liegt in der Familie, im Hause, das der Engländer mit vollem Recht seine Burg, der Deutsche gerne ein Heiligthum nennt. Diese Burg oder dieses Heiligthum ist also auch auf dem heiligen Grunde und dem Felsen sittlich-religiöser Geistesgemeinschaft zu errichten, und es ist jeder unberechtigte Eingriff der Gesellschaft gerade in dieses innerste sittlich-religiöse Gemeinschaftsleben der Familie energisch abzuwehren, wenn die Gesellschaft selber auf den Fels gegründet bleiben und nicht jammervoll zusammenstürzen soll. Die Familie sollte ja doch gewiß auch die [christlich-] religiöse Gemeinde im Kleinen und im Keime darstellen nicht weniger als die sittliche Culturgemeinde, letztere, indem sie den eigentlichen Boden abgibt für die Berufsarbeit in ihren verschiedenen Verzweigungen. Die Familie bildet aber auch die Grundlage der Verkehrsgemeinschaft oder der Gesellschaft und enthält wenigstens ein wesentliches Element der Rechtsgemeinschaft in sich, sofern die einzelnen Glieder der Familie als Personen doch auch wieder in rechtlichem Verhältnisse zu einander stehen (Anspruch auf Lebensunterhalt, Eigenthum, Freiheit u. s. w. unter Umständen zwangsweise gegen einander geltend machen können) und sofern der Hausvater zunächst auch die Aufrechterhaltung der rechtlichen Beziehungen der Familienglieder zu einander bewahrt, wenn dieselbe auch nicht ausschließlich ihm überlassen bleibt. Darin aber liegt die besondere Vollkommenheit der Familiengemeinschaft, daß in ihr schon auf dem Grunde des Naturverbandes die mannigfaltigen Seiten der socialen Beziehung zusammengehalten und voll-

endet ſind durch die innigſte Liebe, durch das Band der Vollkommenheit (Kol. 3, 14).

---

§ 14.

So reich und vollkommen aber auch das Familienleben in ſich ſein mag, ſo iſt es doch nur ein relativ ſelbſtändiges Element an dem großen ſittlichen Gemeinſchaftsorganismus, der durch allerlei Mittelglieder hindurch bis zur Umfaſſung der ganzen Menſchheit ſich erweitert. Am nächſten an die Familie ſchließt ſich die Lokalgemeinde an. Derſelben kommt aber in der Gegenwart mit ihrer Miſchung der Elemente und ihrer Freizügigkeit nicht mehr dieſelbe Bedeutung innerhalb des ſocialen Organismus zu, wie in der Zeit etwa vom zwölften bis zum achtzehnten Jahrhundert, wo uns namentlich in den ſtädtiſchen Lokalgemeinden als relativ ſelbſtändigen und geſchloſſenen Corporationen ſociale Gebilde von hohem ethiſchen Werthe entgegentreten, in welchen ein eigenthümlich geartetes und geordnetes ſittliches Leben pulſirte und ebenſowohl den einzelnen Bürgern als der Geſammtheit des Volkes oder Staates einen ſittlichen Anhalt gewährte, welchen wir namentlich in unſeren Großſtädten mit ihrem heimatloſen, reinen Staats- und Weltbürgerthum jetzt ſchmerzlich entbehren müſſen. Die Lokalgemeinde, jetzt faſt überall auseinandergefallen in eine bürgerliche und eine religiöſe oder confeſſionelle, iſt alſo überdies deßhalb von untergeordnetem ethiſchen Werthe in der Gegenwart, weil ihre Exiſtenz vielfach nur noch auf dem äußerlich zufälligen und häufig raſch vorübergehenden Verhältniſſe lokalen Zuſammenwohnens beruht. Statt einer Bürgerſchaft beherbergen ja die Einzelgemeinden jetzt vielfach nur noch eine Population, welche durch keine Bande ſittlicher Gemeinſchaft zuſammengehalten iſt. (Vgl. Trendelenburg, Naturrecht, § 154 Anm.)

Um ſo größere Bedeutung hat die weitere Form ſocialer Organiſation gewonnen, welche man ſeit Hegel und Schleiermacher im engeren Sinne als „Geſellſchaft" zu bezeichnen pflegt, und welche auch in der That erſt ungefähr ſeit der Zeit der franzöſiſchen Revolution in ihrer epochemachenden Eigenthüm-

lichkeit hervorgetreten ist. Die von Hegel aufgestellte Bezeichnung dieses socialen Gebildes oder, wie man bei der dasselbe charakterisirenden Flüssigkeit eher sagen muß, dieser socialen Lebensform als „bürgerlichen Gesellschaft", ist zu enge; den umfassendsten Begriff derselben hat von Anfang an Schleiermacher in der „Philosophischen Ethik", jedoch unter verschiedenen Gesichtspunkten des Tausches, des Verkehrs, der freien Geselligkeit, der besonderen Gemeinschaften des Wissens, der Kunst, der Frömmigkeit entwickelt, ohne diese verschiedenen Bezirke der Gesellschaft aber wieder zur Einheit eines Collectivums unmittelbar zusammenzufassen. Vom ethischen Gesichtspunkte aus ist das Ganze der Gesellschaft durch Trendelenburg (§ 154), Rothe (§ 509 und 510), Lotze (Mikrokosmos, Bd. III, S. 426—436), Oettingen (im Zusammenhange mit den Ergebnissen der Statistik im ganzen ersten Bande seiner Socialethik), auch in seiner Weise von Pierson (S. 244 ff.) als hervorragende Potenz des sittlichen Gemeinschaftslebens in's Auge gefaßt und besprochen worden. Auch die Nationalökonomie, welche diesen Begriff zunächst von einem ganz anderen Gesichtspunkte aus bearbeitet hat, erkennt immer entschiedener den ethischen Grundcharakter der Gesellschaft an und erklärt offen, daß nur durch die normale Entwicklung und Steigerung des letzteren auch die von ihr behandelten schwierigen Probleme des wirthschaftlichen Lebens einer glücklichen Lösung entgegengeführt werden können*). Der eigenthümliche und zugleich umfassende Begriff der Gesellschaft wird wohl damit gegeben sein, daß sie als entwickelte (man darf kaum sagen organisirte, weil ihr zu viel Freiheit und Wandelbarkeit eigen ist) Gemeinschaft des freien Verkehrs und ergänzenden Zusammenwirkens theils zum Zwecke der Geselligkeit d. h. des persönlichen Lebensaustausches, theils zu gemeinsamem, ergänzendem Betriebe der Berufsthätigkeit in gegenseitigem Austausch ihrer Producte bezeichnet wird. In ihr stellt sich auf Grund des natürlichen Triebes der Ergänzung oder zufolge der natürlichen Gemeinsamkeit der Interessen in freier, flüssiger Weise die glied-

*) Vgl. G. Schönberg in der kleinen, aber den ethischen Gesichtspunkt klar und entschieden herausstellenden Schrift: „Die Volkswirthschaftslehre" (1873).

liche Handreichung der Menschen unter einander zur Beförderung des gemeinsamen Lebens dar, welche zunächst ihren Kreis enger oder weiter zieht, aber vermöge einer natürlichen Tendenz einem alle sonstigen Schranken menschlicher Gemeinschaft durchbrechenden Universalismus zuneigt. Für die Gegenwart ist es geradezu eine Lebensfrage, ob diese neue und jugendlich vordringende Gestalt des socialen Lebens, die Gesellschaft, welche überall hinausstrebt über die festeren und historisch überlieferten Ordnungen und Kreise der Familie, der Gemeinde, der Kirche und des Staates, ob diese durchaus moderne Potenz, welche ohne feste Einfassung und Ordnung auf dem Markte des Volkslebens und Weltlebens anspruchsvoll, selbstbewußt und überall theils eingreifend theils Verstärkung an sich ziehend hin- und herwogt, auch von der Macht des christlich Guten sich durchdringen und beherrschen läßt, wie seit dem Entstehen unserer christlichen Volksthümer Familie, Gemeinde, Staat über ein Jahrtausend lang davon getragen und beherrscht worden sind. Gerade als eine moderne Lebenspotenz neigt sich die Gesellschaft, freilich noch immer gehalten von den alten, großen, sittlichen Gemeinschaftsinstituten und Factoren, doch in ganz bedenklicher Weise auf die Seite der Emancipation und scheint mit ihrer Tendenz der Freiheit und der Universalität schließlich einem revolutionären Geiste verfallen zu wollen. Im Wesen derselben liegt aber diese Art der Entwicklung keineswegs mit Nothwendigkeit. Auch diese specifisch moderne Gestalt und Potenz der socialen Gemeinschaft kann und soll vielmehr im Dienste des christlich Guten vollends ein mächtiger Hebel werden, um gerade die Menschheit noch weit vollständiger und reiner als bisher mit dem christlichen Sauerteige zu durchdringen und in die ebenso freie als umfassende Existenz des Reiches Gottes hineinzuleiten. Also liegt gerade hier nur eine neue große Aufgabe für die Christenheit vor, an deren Lösung sich besonders zeigen muß, wie viel sie von der ethischen Kraft, von dem lebendigen Geiste des Christenthums unter den seitherigen Auspicien des Staates und der Kirche in sich aufgenommen und bewahrt hat.

Was man heutzutage speciell im wirthschaftlichen Sinne die sociale Frage heißt, ist nur der mehr äußerlich und unmittelbar hervortretende Theil der neuen, ungeheuren Aufgabe, welche

der gegenwärtigen Menschheit dadurch gestellt ist, daß die Gesellschaft als solche in ihr mit der eben geschilderten außerordentlichen Bedeutung seit einem Jahrhundert hervorgetreten ist und täglich weiter hervortritt. In der Gesellschaft will *der Mensch als solcher*, nicht der Angehörige einer Familie, nicht der Bürger einer Gemeinde oder eines Volkes, nicht der Genosse einer Kirche, nicht der Vertreter eines bestimmten Standes oder einer gewissen Bildungsklasse oder der Inhaber eines bestimmten Vermögens, in's richtige Verhältniß treten zu seinen Mitmenschen, er will seinen Platz unter ihnen einnehmen und in der Wechselwirkung mit ihnen sein Leben fördern und erhöhen, indem er zugleich seinen Beitrag für das gesellschaftliche Leben liefert*). So tritt ja z. B. der Mann der Gesellschaft in jedem öffentlichen Lokale, überall auf dem Markte des Lebens auf. Gleichberechtigung unter der Voraussetzung gleicher Leistung ist die selbstverständliche Grundlage der Gesellschaft von den engsten Kreisen an bis in den weitesten hinaus. Aber für den zum Bewußtsein seiner wesentlichen Gleichheit mit den anderen Gliedern seines Geschlechtes gelangten Menschen der modernen Zeit scheint nun eben jede Ungleichheit und Exclusivität also jede Art von „Klassen" innerhalb der Gesellschaft etwas Irrationales und Unrechtes zu sein, da die „Klasse" nicht sowohl aus der persönlichen *Leistung* des Einzelnen als aus einer Reihe von historischen Begünstigungen und überkommenen Vortheilen bzw. eben solchen Hemmnissen und Nachtheilen ihre Existenz herleitet. „Das Wesen der Gesellschaft fordert die Aufhebung aller Klassenherrschaft", das ist ja die seit der französischen Revolution ausgegebene, nun in der Socialdemotratie aller Länder als Commandowort einer furchtbaren Armee proklamirte Parole, welche sich mit dem Aufkommen der Gesellschaft als solcher erhoben hat. Wie nahe berührt sich diese Parole mit dem Ideale des Christenthums, und wie völlig anders ist der Sinn, welchen dieses mit derselben verbindet!

---

*) Wir sagen: „der deutsche Staat", „die *christliche* Kirche" „*protestantische*" Kirche", die „preußische Kirche"; aber wir „*menschliche* Gesellschaft", und dann wieder reden wir von einer J. Köstgesellschaft".

Eben daher hat das Christenthum den allererſten und höchſten Beruf zur Mitarbeit an der Löſung der ſocialen Frage. Ja nur im Chriſtenthum liegt das Mittel zu ſeiner Löſung. Es handelt ſich ja darum, die rechte ſittliche Vermittlung zwiſchen den beiden Momenten der Gleichheit und der Ungleichheit, dem Rechte der Einzelperſönlichkeit und den Anſprüchen aller Anderen, welche im Leben der Geſellſchaft ſich ſtets begegnen, für die verſchiedenen Lebensgebiete (Beſitz, Bildung, ſociale Stellung oder Rang, Arbeit, Genuß, bürgerliche Rechte und Leiſtungen u. ſ. w.) zu finden. Geht man mit dem Socialismus ganz einſeitig nur von dem Principe der Gleichheit und den Anſprüchen der empiriſch weniger bevorzugten Einzelperſönlichkeit aus, ſo wird das Leben der Geſellſchaft, das auf freier Ergänzung und auf der Mannigfaltigkeit der ſich ergänzenden Elemente beruht, und ſomit auch der ſittliche Charakter derſelben ertödtet. Will man aber auf der anderen Seite nicht minder ſchroff nur den ſtarren äußerlichen Rechtsſtandpunkt feſthalten, huldigt man alſo hier ſchlechthin dem Principe der Ungleichheit, ſo wird die Geſellſchaft zerriſſen, es fehlt das andere Moment, das der ſittlichen Ergänzung. Ein großer und verhängnißvoller Irrthum aber liegt in der weit verbreiteten Anſicht, von der Bethätigung des natürlichen Egoismus, von der Macht der Intereſſen und ihrer ſchrankenloſen Concurrenz gehe an und für ſich ſchon die nöthige Ausgleichung und Ergänzung in der Geſellſchaft aus. Dieſer Grundſatz der Mancheſterſchule auf ökonomiſchem und politiſchem Gebiete verkennt eben gerade die ſpröde und abſtoßende Macht des menſchlichen Egoismus, deſſen reines Gewährenlaſſen vielmehr zu einem bellum omnium contra omnes führt. Somit kann nur von der höchſten ethiſchen Potenz, von dem Geiſte des chriſtlichen Glaubens und der chriſtlichen Liebe das ſociale Problem gelöſt werden, weil nur dieſer jene ſich zunächſt bekämpfenden Anforderungen zur höheren und harmoniſchen Erfüllung bringt.

Mit Recht trägt man Bedenken, dem Staate als ſolchem in[illegible]ſ[illegible]ende Schritte zur Löſung der ſocialen Frage, namentlich W[illegible]minderung der Ungleichheit der Geſellſchaft zuzumuthen. ſociale[illegible]t, welchen der Staat in dieſer Sache thut, muß wohlbar hervortr[illegible]wohlbemeſſen ſein, wenn er nicht gerade bei beſter

Absicht sittlich schädigend wirken soll.*) Denn gerade der Staat als solcher hat als Vertreter des [positiven] Rechtes, welches mit Zwangsgewalt durchzuführen ist, zunächst die Aufgabe, den rechtlichen Besitzstand seiner Bürger zu schützen und nur soweit ausgleichende Maßregeln herbeizuführen, daß etwaiger Unterdrückung und Ausbeutung der Armen, der Arbeiter u. s. w. durch die Begünstigten gewehrt wird, und daß auch für die ersteren die unerläßlichen Bedingungen eines menschenwürdigen Daseins erhalten bleiben. Denn dieses gehört auch noch zur justitia, noch nicht zur aequitas oder gar benevolentia. Dagegen ist es die Aufgabe der Gesellschaft, in ihren verschiedenen Verzweigungen und Organisationen (also in unserem Falle vor allem der industriellen Genossenschaft und Gesellschaft, sodann der kirchlichen u. s. w.) dem Principe der Humanität und dem Geiste christlicher Nächstenliebe gemäß noch weitergehende Ausgleichungen der socialen Unterschiede durch freiwillige Thätigkeit vorzunehmen und so wohlthuend, heilend, erhebend auf die minder begünstigten Klassen mit ihren mancherlei Nothständen, Entbehrungen und Hintansetzungen, die sie als solche öfters erdulden, zu wirken. Ja diese Gesellschaft hat auch die Pflicht und bei ihrem Einflusse, welcher ihr heutzutage auf die Gesetzgebung zusteht, die Macht, sogar einzelne Maßregeln des Staates oder doch der Lokalgemeinde zu Gunsten der niederen Volksklassen zu veranlassen, welche nicht sowohl von dem strengen Rechte geboten als vielmehr von dem Geiste christlicher Humanität eingegeben sind, also rücksichtsvolle Besteuerung der weniger bemittelten Klassen, Fürsorge für Unterricht und Heranbildung der Kinder, Errichtung gemeinnütziger Anstalten zur äußeren und geistigen Förderung und Erholung gerade auch mit Rücksicht auf die unteren Volksklassen. Doch schon der letztgenannte Punkt führt über die unmittelbare Aufgabe des Staates hinaus, ist aber etwa Sache der Gemeinde. Die „milden Stiftungen" unserer Vorfahren, die Ueberweisung „bürgerlicher Nutzungen" an alle Bürger ohne Unterschied in vielen Lokalge-

*) Im ganzen stimmen wir hier mit dem besonnenen Urtheile J. Köstlins (Stud. u. Krit. 1877, Hft. II, S. 253 ff.) überein.

meinden, ohnehin die Errichtung von Kranken-, Armen- und Waisenhäusern, vor allem die Einführung des Volksschulunterrichtes mit Erlassung des Schulgeldes für die Armen u. dgl. waren ganz richtige Beiträge zur Lösung der socialen Frage. Wie ließe sich dieses alles beleben, weiterführen, wenn der Geist freier christlicher Nächstenliebe vor allem vermittelst der bürgerlichen und kirchlichen Lokalgemeinde und ihrer Verwaltung, aber auch durch die Berufsgenossenschaften, weiterhin durch freie Vereine, endlich auf ganz individuellem und selbständigem Wege sich energisch, beharrlich und nach allen Seiten hin bethätigen wollte, um den Reichthum nicht als „ungerechten Mammon" hartherzig gegen den Bruder abzuschließen und namentlich auch die rechte Achtung und Zuneigung des Christen ihn thatsächlich fühlen und erfahren zu lassen. Auch von dieser mehr concreten und praktischen Seite aus wird man wieder ganz besonders auf die Thätigkeit der Kirche geführt; sie vor allem soll, wie Schleiermacher*) wiederum treffend erkannt und befürwortet hat, als die Mutter ihrer Kinder auch die Pflegerin und Trösterin und die erhebende Freudenspenderin der Armen, Geringen, Nothleidenden sein, sie hat allein das Herz und die Augen einer Mutter und kann in die Gabe auch den Sinn der Liebe hineinlegen, kann individuelle Rücksicht walten lassen u. s. w., was allein heilt, erquickt und fördert und dagegen verhindert, daß nicht das von der gesetzlichen Armenpflege hingeworfene Brod für den Empfänger zum Steine werde durch die Art, wie es gereicht wird. Daher muß es so sehr beklagt werden, daß so manche Glieder der reichen und gebildeten Klasse sich selber und die Uebung der Humanität oder richtiger der christlichen Nächstenliebe gerade der kirchlichen Gemeinschaft entziehen oder doch immer mehr entziehen wollen. Dies ist der sicherste Weg, um die Kluft zwischen den Gesellschaftsklassen immer schroffer, die Herzen gegenseitig immer versteinerter und verbitterter werden zu lassen und den socialen Krieg herbeizuführen. Die Kirche aber hat freilich dann auch noch anderes zu thun als nur im Priesterrocke Wort und

*) Vgl. seine Predigt über die christliche Wohlthätigkeit („Sämmtliche Werke", Pred. I).

Sacrament von oben her zu spenden; sie muß vor allem nach ihres Herrn Vorbild umhergehen unter dem Volke und seiner leiblichen wie geistigen Noth sich erbarmen, ja wohl auch für seine äußere Freude, wie für sein äußeres Leid Sinn und Theilnahme beweisen. In dieser Hinsicht hat bisher nur die apostolische Gemeinde ganz rein und lebendig Christi Sinn bethätigt, indem sie wirklich auch eine sociale Genossenschaft darstellte*). Nur die Zinzendorf'sche „Brüdergemeinde" hat einigermaßen dieses urchristliche Ideal wieder zu verwirklichen gesucht, in der nach Palästina ausgewanderten „Tempelgemeinde" ist die phantastische Form einer solchen Genossenschaft zu erkennen. Der Staat thut immerhin dann auch noch das Seine, wenn er nicht bloß der wirklichen Unordnung und Desorganisation (der ἀδικία im objectiven Sinn) auf dem socialen Gebiete wehrt, indem er keine Rechtlosigkeit des Armen und Geringen duldet, sondern auch indem er schützend und wohlwollend die frei wirkende Nächstenliebe und ihre Thätigkeit in seiner Obhut hält.

Kehren wir zu der Gesellschaft selber zurück und fassen ihre einzelnen Formen näher in's Auge. Für die einzelnen Zweige der Gesellschaft bildet die Berufsgenossenschaft in Ackerbau, Gewerbe, Ausübung von Wissenschaft, Kunst, Versehung des öffentlichen Dienstes im Staat, der Kirche, der Schule u. s. w. die nächste naturgemäße und solide Grundlage, welche zwar bis zum Ende des 18. Jahrhunderts eine zu enge und einseitige Geltung behauptet hat, in der neuesten Zeit aber mit Unrecht gar zu sehr

---

*) Vgl. Art. „Armenpflege" in Herzogs Real-Encyklopädie, ferner Henrici, Reisebriefe (1877). Indessen ist gerade an dem Vorbilde der apostolischen Kirche, nämlich an ihrem Verhalten in der Sklavenfrage, zu sehen, wie entschieden dieselbe historische Rechtsverhältnisse auch da geachtet hat, wo sie doch am meisten Anlaß hatte, eine Aenderung dieser Verhältnisse herbeizuwünschen. Auch in solchen Stücken wollte sie nicht einfach auflösen (gewaltsam emancipiren), sondern erfüllen. Darin liegt ihr diametraler Gegensatz gegen den modernen Socialismus und Communismus. — Dazu Rothe (§ 1172): „Der Geistliche sei heutzutage vor allem Seelsorger seiner Gemeinde im wahrsten Sinne des Wortes. Ist er das nicht, so wird er vergebens ihr Prediger sein. Ohne Armenpfleger zu sein, kann er aber unmöglich Seelsorger sein."

zurückgestellt wird. Immerhin aber mag es als Fortschritt sich erweisen, wenn das Zusammenwirken der Berufsgenossen in freieren Formen als früher sich bewegte, wenn an die Stelle der „Zunft" der „Berufsverein" tritt. Ihre sittliche Vollendung erhält die Berufsgenossenschaft einmal dadurch, daß innerhalb desselben Kreises die gemeinsame Förderung des Berufsgebietes das eigentliche Ziel der Thätigkeit bildet und doch zugleich bei derselben auch jeder den seiner Arbeit entsprechenden Lohn findet, sodann dadurch, daß die verschiedenen Berufsgenossenschaften sich gegenseitig schätzen und fördern unter dem Gesichtspunkte, daß dieselben alle das sittliche Moment der Arbeit gleichmäßig repräsentiren und zum Bestande der Gesellschaft gleich nothwendig seien, wenn auch immerhin noch der Unterschied von höheren und niederen Berufsarten anerkannt bleibt (1 Kor. 12, 12 bis 13, 2. Röm. 12, 3—10)*). Denn schließlich steht, vom sittlichen Standpunkte aus angesehen, diejenige Berufsgenossenschaft am höchsten, welche bei der Betreibung des Berufes die größte Hingebung an die Sache und an die Menschheit bewährt, welche dabei die sittliche Pflicht am gewissenhaftesten erfüllt, dem Egoismus, der Gewinnsucht, Trägheit, Eitelkeit u. s. w. am wenigsten Spielraum gestattet, ein Grundsatz, welcher ja namentlich auch von Luther schon in durchschlagender Weise vertreten worden ist. Das Christenthum lehrt ja jeden Beruf als einen uns anvertrauten Dienst auffassen, welchen wir zum Wohle des Nächsten, zu Gottes Ehre und damit zu unserem eigenen Besten gewissenhaft verrichten sollen (Kol. 3, 23 f.; 2, 19. 1 Petri 4, 10).

Die Geselligkeit, welche Schleiermacher als die höchste oder doch als eine besonders wichtige Form des Gemeinschaftslebens darstellt (ersteres in der „Philosophischen Ethik", letzteres in der sehr ausführlichen Behandlung der „Christlichen Sitte"), offenbar unter dem Einflusse der Romantik, verdient diese Bevorzugung nicht, obwohl sie immerhin ein wesentliches Element des sittlichen Gemeinschaftslebens bildet. Sie ist die freieste Form der ergänzenden Gemeinschaft und hat darin einen besonderen Reiz

*) Vgl. Pierson a. a. O. S. 255.

und Werth; aber sie wird leicht zum Scheine und zu einem sittlich bedenklichen Genußleben, wenn sie so zu sagen eine Gemeinschaft und einen Austausch sittlicher Güter zur Darstellung bringen, gewissermaßen in Scene setzen will, welche noch nicht wirklich vorhanden sind, sondern erst noch in sittlicher Lebensarbeit erworben werden sollten. Daher so viele Unwahrheit und Unfreiheit und so viele Zeit- und Kraftvergeudung im geselligen Leben. Die christliche κοινωνία hatte offenbar von ihrem Ursprunge her neben der gottesdienstlichen auch die gesellige Form der Bethätigung an sich, wie uns namentlich die Liebesmahle der urchristlichen Gemeinden zeigen (Ap.-Gesch. 2, 46 f. 1 Kor. 11, 18 ff.). Aber diese christliche Geselligkeit ruhte auf dem Grunde innerer Gemeinschaft und war durchdrungen von dem Geiste der Heiligung und der Wahrheit, sie war eben deßwegen mehr als bloß „darstellendes" Handeln; sie diente ferner, wie ohne Zweifel auch die christliche Gastfreundschaft (Hebr. 13, 2. 1 Petri 4, 9. 1 Tim. 3, 2; 5, 10) dazu, die äußeren socialen Unterschiede eher zu durchbrechen als zu befestigen. Die von Schleiermacher wesentlich ästhetisch aufgefaßte Geselligkeit hat aber einen stark aristokratischen Beigeschmack, obwohl er in der „Christlichen Sitte" (S. 654), wo er überhaupt die bedenklichen Seiten der Geselligkeit selber in der feinsten Weise erörtert, davon spricht, „daß das Christenthum das Princip hat, die allzugroßen Abstufungen aufzuheben und zwar von innen heraus durch die Mittheilung des höchsten geistigen Princips an alle, wodurch nothwendig die niederen Stände zu den höheren emporgehoben werden". Erst im vollendeten Gottesreiche kann die „Geselligkeit" oder die freie Darstellung des christlichen Gemeinschaftslebens, als der lautere Genuß und die höchste Steigerung desselben, im ungehemmten Austausch und Verkehr der vollendeten Geister und ihrer Producte unter einander, jene Stelle einnehmen, welche ihr von Schleiermacher fälschlicherweise schon für die Periode der sittlichen Entwickelung angewiesen worden ist. Für die letztere soll und darf sie nur innerhalb wohlzubemessender, aber freilich auch nur individuell völlig zu bestimmender Schranken zur Anwendung kommen. Indessen wäre es eine der schönsten und dankbarsten Aufgaben der christlichen Gesellschaft, eine edle christliche Geselligkeit namentlich in den Volkskreisen in Gang zu bringen

und insbesondere für die Feiertage *), neben der gottesdienstlichen Feier auch der geselligen einen würdigen und anziehenden Charakter zu verschaffen. Wie tief steht namentlich die vulgäre Wirthshaus-Geselligkeit mit ihrer Schädigung des Familienlebens u. s. w. nicht bloß unter dem christlichen, sondern auch unter jenem ästhetischen Ideale, welches ein Schiller**) und ein Schleiermacher immerhin mit beachtenswerthen Winken nach dieser Seite hin entwickelt haben. Auch in diesem Stücke kann uns vielleicht die Brüdergemeinde einigermaßen als Muster dienen. Auch sonst hat man es zuweilen schon verstanden, Missionsfeste u. dergl. zugleich zu christlichen Volksfesten zu gestalten. Was das Mittelalter in Verbindung von religiöser und geselliger Feier in naiver Weise hervorgebracht hat, was die katholische Kirche theilweise heute noch hierin leistet, ist trotz aller Auswüchse und Verkehrtheiten, welche mitunterlaufen, nicht schlechthin zu verachten, würde nur der Reinigung und Vergeistigung bedürfen, um zu einem werthvollen Elemente christlichen Gesellschaftslebens zu werden. Haben doch schon die Griechen religiöse und gesellige Festfeier wenigstens darin nicht unwürdig mit einander verbunden, daß sie bei solcher Gelegenheit die ebenso sittlich-erhabenen als ästhetisch-klassischen Trilogieen eines Aeschylus und Sophokles mit einem die heutigen Volksfeste der Christenheit wahrhaft beschämenden Ernste des Idealismus zur Aufführung brachten. Wir sehen, daß in der eigentlichen klassischen Blütezeit das heidnische Griechenvolk auch seiner Geselligkeit eine höhere Weihe zu geben verstand, während gerade dieses Gebiet in unserer Mitte

*) Es ist bedeutsam, daß die Frage einer würdigen allgemeinen Sonntagsfeier, welche mit der socialen Frage und mit der Geselligkeit so enge zusammenhängt, welche selber eine ganz hervorragende gesellschaftliche Frage ist, neuerdings von den verschiedensten Seiten her einer ernsten Aufmerksamkeit gewürdigt wird. Die Sonntagsfeier ist ein wahrer Gradmesser für den Charakter der Gesellschaft in der Christenheit. Leider geht bei uns Deutschen in diesem Stücke der Ruhm sehr nahe zusammen. Gerade die Gesellschaft hat hier die Sonntagsfeier am meisten geschädigt, während außer der Kirche auch noch der Staat einigermaßen sie zu erhalten bemüht war.

**) In den „Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen".

vielfach der Tummelplatz der profansten Gesinnung und Leidenschaft geworden ist.

---

§ 15.

Als eine bestimmte Art des gesellschaftlichen Lebens erscheint auch das religiös-kirchliche Leben bei Schleiermacher. Doch will er gerade der christlichen Kirche wegen der vollkommenen Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in ihrem Stifter und wegen der Urbildlichkeit seiner Person, welche keinem anderen Religionsstifter zukommen, eine universelle Geltung zuerkennen. Es liegt ein richtiges Moment darin, daß die Gemeinschaft zur Pflege und Darstellung der Frömmigkeit als solcher auch im Christenthum unter den Gesichtspunkt der Gesellschaft gestellt wird. Denn sobald es sich um die Auffassung und Darstellung auch des Christenthums handelt, kann dieselbe immer nur eine einigermaßen individuelle, also nur für einen Kreis frei sich anschließender Mitglieder (Confessionsgenossen) bestimmt sein. Hierin liegt auch der tiefere Grund von der Richtigkeit des neuerdings mehrfach aufgestellten Satzes, daß es keine Eine und allgemeine unsichtbare Kirche als solche gebe, wenn man nämlich nach genauerem Begriffe unterscheidet zwischen unsichtbarer Kirche und der Gemeinschaft der Heiligen, beziehungsweise zwischen Kirche und Reich Christi *). Kirche bedeutet ja allerdings immer eine

---

*) Soweit möchten wir Alfred Krauß trotz sonst wesentlich divergirender Anschauung beistimmen in seiner Schrift: „Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche", namentlich S. 104. 199 ff. 221 ff. 242 f. Dagegen erscheint es uns durchaus unrichtig, daß „das Reich Gottes als der Weltzweck auch außerhalb des historischen Christenthums vorhanden sein" soll (S. 212), wie auch der Verfasser wenigstens zu großen Mißverständnissen und Mißgriffen Anlaß gibt durch die Art, wie er an der Kirche alles, auch Bekenntniß und Cultus, als ein äußerliches der Machtsphäre des Staates fast bedingungslos unterstellt (S. 252). So äußerlich verhalten sich Leib und Seele am kirchlichen Organismus nicht zu einander; Eingriffe des Staates in Bekenntniß und Cultus können geradezu das Herz der Kirche treffen. In diesen Gebieten muß also zunächst die Kirche absolute Freiheit

bestimmte, auch äußerlich begränzte und verfaßte Genossenschaft. Das grundlegende und entscheidende Moment aber für die Besonderheit der einzelnen Kirche ist nicht die Verfassung, auch nicht das Landesterritorium, welchem sie zunächst angehört, sondern die Confession; oder, wie man seit Schleiermacher und Schneckenburger zu sagen pflegt, die eigenthümliche Bestimmtheit des frommen [christlichen] Bewußtseins, welche sich in der speciellen Confession ihren normativen Ausdruck gegeben hat. Noch von einer anderen Seite her stellt sich die Kirche zunächst in die Reihe der einzelnen Gesellschaften. Es ist nämlich die als solche organisirte religiöse Gemeinschaft keineswegs ausschließliche Trägerin des Christenthums, sondern (wie namentlich Rothe unserer Zeit auf die eindringlichste Weise vorgehalten hat, § 1168—1170) namentlich seit der Reformation hat dieses wenigstens einigermaßen auch eine selbständige Heimat in der christlichen Familie, den christlichen Berufsgenossenschaften, der christlichen Geselligkeit (man denke an die christliche Sitte), endlich im christlichen Staate. Und so viel unchristlicher Sauerteig auch in allen diesen Kreisen vorhanden ist, so kann ihnen doch bis jetzt der christliche Charakter nicht gänzlich abgesprochen werden, wie eine Vergleichung mit muhammedanischen und heidnischen Menschheitsregionen sofort zeigt. Die rein auf die Pflege des Religiösen im Christenthum als solche gerichtete Gemeinschaft kann hiernach nimmer unter denselben absoluten und universellen Gesichtspunkt gestellt werden wie das Christenthum selbst. So entschieden wir uns heute noch dazu bekennen mögen, daß extra Christum nulla salus, so wenig vermögen wir mehr den Satz zu vertreten, daß extra ecclesiam nulla salus, sofern wir bei ecclesia doch immer an eine bestimmte äußere Kirchengenossenschaft oder auch an sämmtliche einzelne zusammen denken müssen.

Dies ist aber, wie z. B. auch Trendelenburg richtig erkannt hat (vgl. „Naturrecht", § 154 und 171 und 172), doch

---

haben, so lange sie nicht unter der bloßen Fiction des religiösen Bekenntnisses und des Cultus in die Sphäre des Staates übergreift, wie dies ja wohl schon geschehen ist.

nur die eine Seite an dem Weſen und der Stellung der Kirche. Die andere Seite iſt, daß die Kirche doch in *ſpecifiſcher* Weiſe das centrale Leben der Gotteskindſchaft, das Kommen und Wirken des heiligen Geiſtes in der Menſchheit vermittelt, eben weil ſie [als Gemeinſchaft] die Verbindung mit Gott durch Chriſtum ſpecifiſch zum Grunde ihres Lebens hat und ausdrücklich [als Anſtalt] zum Gegenſtande ihrer Pflege macht, und weil ſie dies thut vermöge des beſonderen hiſtoriſchen und geiſtigen (Schleiermacher hat ihn als den „myſtiſchen" bezeichnet im Unterſchiede von dem magiſchen und dem empiriſchen) Zuſammenhangs mit Chriſtus in Wort und Sacrament und in der Continuität des heiligen Geiſtes, welcher zu keiner Zeit ganz von ihr gewichen und immer wieder in ihr erneuert worden iſt. Sofern nun mit unſeren Reformatoren und Bekenntnißſchriften vorauszuſetzen iſt, daß in jeder einzelnen Kirchengenoſſenſchaft, welche überhaupt (mehr oder weniger) in dem normativen Gebrauch von Wort und Sacrament ſteht, eine im lebendigen Zuſammenhang mit Chriſtus ſtehende Gemeinde und hiernach auch das Reich Gottes vorhanden und wirkſam iſt, ſo kann allerdings in dieſem Sinne auch einheitlich von *der* chriſtlichen Kirche geredet werden, gerade ſo wie man von dem Staate redet, obwohl derſelbe als Univerſalſtaat neben den einzelnen Staaten nicht exiſtirt, wohl aber in dieſen in verſchiedenem Maße ſich darſtellt und verwirklicht. Ja, wir werden mit noch größerem Rechte als beim Staate von *der* [chriſtlichen] Kirche reden, weil auch die einzelnen Partikularkirchen wirklich bis zu einem gewiſſen Grade in der Gemeinſchaft der Gnadenmittel und des Bekenntniſſes, ſowie in der Einheit des Geiſtes mit einander ſtehen und gerade als Träger der univerſellen Geiſtesreligion auch zu realer Verbindung unter einander hinſtreben, was bei den Staaten ihrer Natur nach weit weniger der Fall iſt. Nur werden wir die Kirche im eben entwickelten Sinne nicht als die unſichtbare und nicht als die Eine und allgemeine bezeichnen, weil ſie (im Unterſchiede von der Gemeinſchaft der Heiligen oder dem Leibe Chriſti im engeren Sinn, den ſie in ſich trägt und an deſſen Bildung ſie fortwährend nach innen thätig iſt) doch nur in der concreten Exiſtenz jener mannigfaltigen äußeren Partikularkirchen vorhanden iſt.

So fällt also die Kirche allerdings doch nicht bloß unter den Begriff einer Gesellschaft: sie hat auch in gewissem Sinne den Anspruch auf schlechthinige Universalität, wenn auch nicht in der Gestalt einer äußeren Universaltheokratie, und sie nimmt ferner unter den für die Entwicklung des Reiches Gottes thätigen Gemeinschaften die centrale und innerlich angesehen primäre Stelle ein. Ohne sie verliert das übrige sittliche Gemeinschaftsleben den Zufluß aus seiner höheren Quelle, die Verbindung mit Gott, es droht also excentrisch, egoistisch, weltlich im schlimmen Sinne zu werden und dem Verderben anheimzufallen. Auch im Neuen Bunde noch bleibt die Kirche doch die Priesterin der Menschheit, welche ihr Licht und Recht aus dem Heiligthum bringt und sie davor bewahrt, daß nicht das Leben im Vorhof, das heißt die profane Cultur und das reine Diesseits die Gesammtheit des Menschenlebens erfülle und darstelle, während das innerste Heiligthum in den Herzen leer und dunkel bleibt oder gar auch von den Wellen des weltlichen Treibens erfüllt wird. Endlich liegt ja nur in der kirchlichen Gemeinschaft, wenn sie normal gebildet ist, das wahrhaft universelle Gemeinschaftsband gegenüber von den natürlichen und äußerlichen Differenzen und Schranken des Geschlechtes, der Familie, des Besitzes, Standes und Berufes, der Geselligkeit, der Volksgemeinschaft u. s. w. Nur sie bringt den Menschen als solchen zum vollen Bewußtsein und zur vollen Geltung seiner göttlichen Würde und Bestimmung, läßt ihn durchaus als Selbstzweck hervortreten. Wie Trendelenburg treffend sagt: „Weder die Arbeit in der materiellen Sphäre noch der Dienst im Heer und im Staat fassen den Menschen als solchen auf. Der Staat kommt leicht dazu, den Menschen nur als Stoff seines Zweckes anzusehen. Dagegen trachten die ethischen Religionen und Confessionen, den Menschen als Ganzes in sich zu wahren. Die Kirche vollzieht für das Ganze die Idee, den Einzelnen sittlich zu beleben, und gibt, wo sie anerkannt ist, dem Einzelnen ein Unterpfand, daß er als Mensch anerkannt werde und nicht als bloße Naturkraft gelte.“ (a. a. O., S. 391.) Das thut die christliche Kirche, indem sie den Einzelnen in seinem unmittelbaren Zusammenhange mit Gott auffaßt und anfaßt und ihn als Ebenbild und Kind Gottes, als Glied des

ewigen Geisterreiches und der wahren Gottesfamilie durch Christum im heiligen Geiste zu vollenden trachtet. In diesem Streben und dieser Leistung kann sie in keiner Weise durch irgend eine bloße Culturanstalt oder Culturgemeinschaft ersetzt werden *).

---

§ 16.

Die Gesellschaft und die kirchliche Gemeinschaft stellen die freie Verbindung der Menschheit dar, diese freie Verbindung kann sich aber nur bilden und entfalten auf dem Boden der Rechtsgemeinschaft, des Staates, in welcher die absolut nothwendige, äußerlich gesetzmäßige Seite der menschlichen Gemeinschaft mit dem Charakter des Zwanges zur Erscheinung kommt. Der Staat ruht einerseits auf der sittlichen Idee des Rechtes, d. h. auf dem Gedanken, daß es nach göttlicher Bestimmung für das Zusammenleben der freien Persönlichkeiten eine auch äußerlich schlechthin bindende Ordnung geben müsse, durch welche nicht nur gegenseitige Verletzung abgewehrt, sondern überhaupt jene allgemeine Gesetzmäßigkeit unbedingt gewahrt werde, welche die absolut nothwendige Grundlage sittlichen und menschenwürdigen Zusammenlebens bildet. Schon von dieser Seite aus angesehen ist der Staat allerdings, so gut wie die Kirche, zwar von Menschen geordnet, aber Gottes Ordnung und Stiftung zur Handhabung der Gerechtigkeit (Röm. 13); eben deßhalb steht ihm auch für seine Anordnungen die Zwangsgewalt zur Seite. Andererseits ruht der Staat auf dem Begriffe des Volkes als eines durch gemeinsamen Landbesitz, Abstammung, Sprache, Sitte, Geschichte u. s. w. zur Lösung einer bestimmten gemeinsamen Culturaufgabe verbundenen eigenthümlichen und in sich selbst beruhenden Ganzen

---

*) Dies nach verschiedenen Seiten hin unbefangen und entschieden vertreten zu haben, ist ein nicht geringes Verdienst der Schrift von Constantin Rößler: „Das deutsche Reich und die kirchliche Frage." Man vgl. Hundeshagen: „Ein Zuruf an die deutsche Partei in Deutschland" (1854), in den „Kl. Schr. u. Abh.", Bd. I, S. 321 ff.

(Ap.-Gesch. 17, 26) *). Im Staate organisirt sich das Volk als Ganzes zunächst zum Vollzug der ihm innewohnenden Idee der Gerechtigkeit, aber dann doch auch noch zur Beförderung gemeinsamer Culturinteressen, deren Betrieb ohne ein gewisses Maß obligater Gemeinthätigkeit nicht möglich ist. So ist allerdings der ausgebildete Rechtsstaat immer auch Culturstaat, jedoch mit der bereits früher entwickelten Beschränkung (s. § 6), wonach er den concreten Inhalt der Cultur innerhalb ihrer speciellen Kreise nicht unmittelbar bestimmt und hervorbringt. Daß der Staat selber in seinem Theile auch christlich sei, muß vom Standpunkte der Idee aus entschieden gefordert werden **). Aber er soll es auch nur in seinem Theile sein, d. h. so, daß er für die Handhabung seiner Rechtsordnung von den allgemeinen religiös-sittlichen Grundprincipien des Christenthums sich leiten und bei seiner Beförderung der verschiedenen Culturkreise und Culturinteressen der christlichen Kirche besonderen Schutz und Pflege angedeihen läßt. Da es aber z. B. vom Standpunkte des Christenthums aus geradezu verwerflich wäre, den christlichen oder irgend einen anderen religiösen Glauben Jemanden aufzwingen zu wollen, so gehört religiöse Toleranz und Unabhängigkeit der staatsbürgerlichen Rechte vom religiösen Bekenntnisse entschieden zu den Grundelementen des christlichen Staates. Nur gegen eine auch mit praktischer Tendenz frech hervortretende absolute Irreligiosität darf er ebensowenig tolerant sein, wie gegen eine unsittliche Form der Religiosität. Denn in wessen Namen sollte der Staat schließlich Gehorsam, Wahrhaftigkeit, Treue, überhaupt sittliche Scheu vor dem Gesetze fordern, und wie könnte er sie erwarten, wenn er den frechen Atheismus auch praktische Propaganda machen ließe und factisch auf bodenloser absoluter Religionslosigkeit beruhen zu können meinte? Auch ist es ein Widerspruch, daß der Staat die äußerlich normale Organisation eines nach seiner historischen Ent-

*) Wie Staat und Volk sich fordern und ergänzen, zeigt auch Trendelenburg a. a. O. § 151. Vgl. auch G. Rümelin, Reden u. Aufsätze, S. 89 ff.

**) Vgl. außer Constantin Rößler (a. a. O. S. 350 ff.): H. Thiersch, Der christliche Staaat, und Oettingen, Bd. II, S. 381 ff.; Rudolf Sohm, Das Verhältniß von Staat und Kirche (1873); Dove in Richters „Kirchenrecht" (8. Ausg.), S. VII.

wicklung und nach der Majorität ſeiner Glieder *chriſtlichen* Volkes ſein und doch der abſoluten Negation des Chriſtenthums nicht nur private Freiheit laſſen, ſondern in allen ſeinen Ordnungen und Einrichtungen entſcheidenden Einfluß gewähren ſoll, ſo daß auf ſtaatlichem Gebiete (in der Geſetzgebung, Eheordnung, Eid, Volksſchule u. ſ. w.) am Ende das Chriſtenthum kaum mehr geduldet werden, das Unchriſtenthum aber die vollſte Berückſichtigung erfahren ſoll. Dahin iſt aber gegenwärtig in weitem Umfang das Streben vieler mit dem Chriſtenthum zerfallenen anmaßlichen und den Kern des Volkes bevormundenden politiſchen Agitatoren gerichtet. Das chriſtliche Volk, wenn es, wie wir annehmen, in Deutſchland noch in der Majorität vorhanden iſt, kann nach dem Grundſatze des suum cuique verlangen, daß in der Geſetzgebung und Regierung des Staates ſein Glaube und ſeine Sitte die gebührende Berückſichtigung finden, auch wenn es ſich keine ſpaniſche oder Tyroler „Glaubenseinheit" herbeiwünſcht. Dies erkennt der Staat auch noch immer in einem beträchtlichen Maße an, indem er bisher am religiöſen Eide, der Monogamie, der religiöſen (chriſtlichen) Volksſchule u. ſ. w. feſtgehalten, den Sonntag, den chriſtlichen Gottesdienſt u. ſ. w. unter ſeinen beſonderen Schutz geſtellt hat, ſpeciell den chriſtlichen Confeſſionen noch eine beſondere Rückſicht und Pflege widmet, die chriſtlichen Kirchen als bevorrechtete Corporationen behandelt, — lauter Dinge, welche ſich nicht aus der abſtracten Rechtsidee und auch nicht aus den modernen Culturvorſtellungen ohne weiteres ableiten laſſen.

Wird aber nicht in einer Geſellſchaft, in welcher das Gute in idealer Weiſe verwirklicht iſt, das Rechtsinſtitut des Staates überhaupt in Wegfall kommen? Wir berühren hier jene von etlichen Päpſten des Mittelalters zuerſt in Umlauf geſetzte Anſchauung, daß der Staat ſeinen Urſprung nur der Sünde, ja der Räuberei verdanke, und daß ihm jedenfalls nur das niedrige Geſchäft zukomme, die Leiber zu regieren, während das Regiment über die Seelen der Kirche gebühre *). Dieſe von geiſtlichem

*) Vgl. in der Sammlung vortrefflicher „Ausgewählter kleinerer Schriften und Abhandlungen" von *Hundeshagen* namentlich die Abhandlungen VIII—X im 2. Bande.

Hochmuthe und hierarchischem Herrschaftsgelüste eingegebene Doctrin trifft, freilich nur in der Theorie, nahe zusammen mit derjenigen Geringschätzung des Staates, welche in einseitigem Spiritualismus ihm auch als einer „weltlichen" Anstalt und Gemeinschaftsform möglichst fremd und ferne bleibt, weil ja eine Gemeinde der Heiligen wenigstens desselben nicht bedürfen würde. Wie ganz anders hat namentlich ein Luther vom Staate und weltlichen Regiment geurtheilt! Und in der That, auch wenn wir uns den inneren sittlichen Geistestrieb und das Leben der sittlichen Freiheit in allen Gliedern eines Volkes oder Staates gleichmäßig vollendet denken, behält der Staat für diese irdischen Verhältnisse immer noch seine besondere Stellung als Vertreter eben der äußeren Ordnung innerhalb des eigenthümlichen Kreises eines Volkes, und so wird auch dann noch der Unterschied von solchen, welche mit Zwangsgewalt zu befehlen haben, und zwischen Gehorchenden wenigstens als ein relativer, freilich durch die freie Mitwirkung der letzteren wesentlich modificirter, bestehen müssen. Für die Periode der erst fortschreitenden sittlichen Entwicklung aber hat, auch noch abgesehen von dem Vorhandensein der Sünde, die specifische Rechtsorganisation der Gemeinschaft im Staate zugleich eine wesentlich pädagogische Bedeutung*), sofern hier gegenüber von allen denjenigen Elementen, in welchen das Princip gemeinsamer sittlicher Ordnung noch nicht hinreichend zum Bewußtsein und zur Herrschaft gelangt ist, die Staatsgesetze und die Obrigkeit dasselbe mit einer von außen nach innen gehenden pädagogischen Wirkung vertreten.

§ 17.

Es ergibt sich aber auch von hier aus, daß der Staat keineswegs als die höchste sittliche Gemeinschaftsform angesehen werden kann, welche für sich die Totalität der sittlichen Idee oder den

*) Von selbst versteht sich, daß bei dem allgemeinen Vorhandensein der Sünde diese pädagogische Bedeutung des Staates sich erhöht, was leider von moderner Gesetzgebung und Regierungsweise, namentlich aber von der specifischen Theorie des Liberalismus mehr oder weniger fallen gelassen wird.

Menschen im großen darstellen würde. So weit das Sittliche in die Sphäre der Gemeinschaft hereinfällt, hat es auch vom Standpunkte des Christenthums aus in und an allen den aufgeführten Gemeinschaftsformen, der Familie, der Berufsgenossenschaft, der Geselligkeit, der religiösen Gemeinschaft, wie in und an dem Staate sich zu bethätigen und kommt in solcher vielseitigen Bethätigung zur Erscheinung. Darin liegt das überaus Reiche und Lebensvolle, welches die entwickelte menschliche Gemeinschaft nach der christlichen Idee in sich hegt und darstellt. Es führt die Betrachtung zuletzt auf ein umfassendes, sittlich durchgebildetes, aber keineswegs uniformirtes, sondern wohlgegliedertes Menschheitsreich, in welchem jene verschiedenen Gemeinschaftskreise in normaler Weise und unter der Leitung desselben Geistes ineinanderwirken und ihre eigenthümlichen Bildungseinflüsse und Bildungsprodukte in den einzelnen christlichen Persönlichkeiten so zu sagen vereinigen und für die Ewigkeit niederlegen. Indem aber dieses Menschheitsreich, von dem centralen Kreise der Kirche aus mit dem heiligen Geiste durchdrungen, die Vollendung der ergänzenden Gemeinschaft der Menschen unter einander wie ihrer Gemeinschaft mit Gott darstellt, ist es eben das Reich Gottes auf Erden.

Man kann dieses vollendete Menschheitsreich, welches zugleich die Erscheinung des Reiches Gottes auf Erden wäre, als das höchste Gut bezeichnen, man darf aber nicht vergessen, daß vom christlichen Standpunkte aus der wahrhaft universelle Menschheitsorganismus sich nicht in einer einzelnen gerade lebenden Generation darstellt, sondern daß derselbe die sämmtlichen Generationen von dem Beginne der Menschengeschichte an bis zu ihrem Abschlusse umfaßt. Also nur in einem solchen Reiche, welches alle diese Generationen mit dem Ertrage ihrer sittlichen Arbeit zusammen in sich schließt, findet das christlich Gute seine volle Verwirklichung. Nur dieses Reich ist zugleich die Stätte des ewigen Lebens. Dasselbe ist aber kein bloß diesseitiges und irdisches, es ist das Himmelreich.

Allerdings würde schon mit der fortschreitenden Verwirklichung des christlich Guten in der Gemeinschaft auch das wahre Leben, die Erfüllung und Befriedigung namentlich des geistigen Daseins

in der Menſchheit ſich ſteigern, es würde bei dem Wegfalle jedenfalls aller aus der Sünde herrührenden ſocialen Hemmungen und Uebel das Wohlſein des ſittlichen Menſchheitsorganismus im edelſten Sinne des Wortes bei ſolcher reinen und vollen Cirkulation des ſittlichen Geiſtes einen hohen Grad erlangen und auch die Herrlichkeit Gottes, ſeines primären Urhebers, darin in eine immer glanzvollere Erſcheinung treten. Es ſchreitet ja ſtets die Entwicklung des mit Gott geeinigten Menſchenlebens fort von πνεῦμα καὶ ἀγάπη als den Principien durch ζωὴ καὶ φῶς, als den mittleren Momenten, welche ſchon theilweiſe Wirkung der vorigen ſind, zur δόξα (Röm. 8, 1 f. 10. 11. 30. 2 Kor. 3, 17 f.; 4, 4—6. Epheſ. 1, 4—6. Matth. 5, 14—16. Joh. 1, 4. 14; 17, 4. 22—26. 1 Petri 2, 9. Phil. 2, 15. 1 Joh. 3, 2. Kol. 3, 3 f.). Die auf ſolchem Wege wachſende Vergeiſtigung und Verklärung der Menſchheit würde von ſelber auslaufen in jene Wechſelverklärung Gottes und der Menſchheit durch die Perſon des Mittlers, in welchem ſich beide begegnen und ſo zu ſagen eben im heiligen Geiſte immer vollkommener durchdringen, wie ſie Chriſtus im hoheprieſterlichen Gebete (Joh. 17) als eine durch ſein Werk auf Erden eingeleitete beſchreibt, als zu vollendende vom Vater erbittet. Wie uns vom Haupte, insbeſondere vom Angeſichte des Menſchen, die eigenthümliche δόξα des ethiſchen Geiſtes entgegenleuchtet, welcher die ganze Perſon desſelben, den Leib mit eingeſchloſſen, beſeelt, ſo würde namentlich bei normaler Entwicklung des Gottesreiches als des Leibes Chriſti auf Erden die Herrlichkeit des darin ſich entfaltenden Geiſteslebens ſich immer völliger dargeſtellt haben als die δόξα ſeines Stifters, Königs und Hauptes Chriſti und in ihm als die Herrlichkeit Gottes und der Menſchheit, welche von ihm aus im Geiſte verbunden ſind, weil eben durch jenes Geiſtesleben gerade Chriſtus in ihr immer völliger Geſtalt gewonnen hätte (1 Petri 4, 14. 1 Kor. 11, 7. 2 Kor. 3, 18. Joh. 16, 14. Phil. 2, 9). Bei der durch die Sünde eingeſchränkten und gehemmten Geiſtes- und Lebensentwicklung des ſittlichen Menſchheitsorganismus tritt ſeine Verklärung und damit die δόξα Gottes und Chriſti nur in einzelnen Perioden (wie im Urchriſtenthum, der Reformation) und auch da nur getrübt und gedämpft hervor. Bei normaler

Entwicklung aber würde der immanente und durch Christum vermittelte Proceß der Wechselverklärung Gottes und der Menschheit in dem fortschreitenden sittlichen Gedeihen des Menschheitsorganismus in leuchtendem Glanze sich vollziehen.

In einer vom Tode beherrschten Menschheitsentwicklung aber können wir vom Standpunkte des Christenthums aus, welches die gesammte Menschheit aller Zeiten und Generationen als Einheit setzt und sie als geistliche nur in der innigsten Verbindung mit Gott unter Christo im heiligen Geiste vorstellt, das vollendete Leben und die vollendete Verklärung uns jedenfalls nur durch solche Acte herbeigeführt denken, wie sie von der christlichen Eschatologie unserer Hoffnung vorgehalten werden. Durch die Acte der Auferweckung der entschlafenen Geistesmenschen und der Parusie Christi, ihres Oberhauptes, wie sie auch im apostolischen Symbolum den Schluß des Artikels vom heiligen Geiste bilden, kann allein der vollendete Menschheitsorganismus hergestellt werden in der Vereinigung aller Generationen und dem sichtbaren Hervortreten seines Oberhauptes zur Seligkeit und Herrlichkeit des ewigen Lebens (Hebr. 12, 23 f.; 11, 40. 1 Kor. 15). Mag es für unser irdisches Erkenntnißvermögen noch so schwierig sein, die Anschauung jener Acte und des durch sie für die Ewigkeit begründeten herrlichen Zustandes zu vollziehen: das kann uns nicht im geringsten hindern, an die Realisirung derselben zu glauben, nicht bloß um des Wortes Christi und seiner Apostel willen, sondern weil gerade auch unser ethisches Denken nur darin seinen befriedigenden Abschluß findet. Wie alles sittliche Leben von Gott ausgeht und durch Christum im heiligen Geiste namentlich auch als fortschreitende Bewältigung und Durchdringung des Natürlichen und Sinnlichen mit dem Principe des Geistes und der Liebe sich vollzieht: so muß auch das Sittliche sich vollenden durch die vollkommene Einkehr der Menschheit in Gott und die vollkommene Einwohnung Gottes in ihr unter Christo dem Mittler in einem zugleich vom heiligen Geiste vollkommen verklärten Naturleben der persönlichen Wesen, da das Geistliche wirklich zur anderen Natur in ihnen geworden, da der Dualismus zwischen Geist und Natur im menschlichen Personleben ebenso aufgehoben ist, wie die Trennung zwischen Gott und Mensch und

zwischen Individuum und Menschheit. Kein geringeres Ziel aber als dieses wird uns durch die Weissagung des Neuen Testamentes vorgehalten (Röm. 8. 1 Kor. 15. 2 Kor. 4, 7 bis 5, 10. Matth. 22, 29—32. Joh. 5, 20—29. Phil. 3, 21). Nun ist das vollkommen Gute erst wahrhaft zum höchsten Gut geworden, und die subjective Sittlichkeit hat sich mit der objectiven ebenso durchdrungen, wie die Religion mit der Moralität in einem Leben, für dessen Erfassung und Beschreibung eben diese den Gegensätzen des Diesseits angehörigen Begriffe sich schließlich als vollkommen unzureichend erweisen (1 Kor. 2, 6—10). Aber gerade diese höchste Einheit des Lebens, wo auch der Unterschied des bloß Ethischen und des bloß Ontologischen oder auch Physischen aufhört, ist diejenige, nach welcher unsere Person in dem innersten Grunde des Geistes verlangt und strebt, nach welcher das Gemüth wie das Denken und der Wille sich ahnend ausstrecken. Wohl uns, daß wir es wissen: Weder unseres Herzens Sehnen und Ahnen, noch unseres Denkens Forschen, noch unseres Willens sittliches Schaffen und Ringen ist vergeblich in dem Herrn (1 Kor. 15, 58. Eph. 1, 14. Offb. Joh. 14, 13). Die ewige Wahrheit des Guten in Gott, die Idee des Guten, der Gedanke seiner ewigen Liebe über der Menschheit, den er der Menschheit als Ideal ihres Denkens, Fühlens und Wollens auf ihren Entwicklungsgang, ihre Wanderschaft und Irrfahrt durch diese Welt eingesenkt und mitgegeben, den er in der Fülle der Zeiten in Christo als individuelle Wirklichkeit hat erscheinen lassen, sie wird noch zur umfassenden und vollkommenen Wirklichkeit im vollendeten Himmelreiche deßhalb — weil sie in Gott gegründet, ja nichts anderes als das Bild Gottes von sich selber ist (Röm. 11, 32—36. Epheſ. 1, 3—6. 10. 22 f. Kol. 1, 15—19).

---

§ 18.

Aber auch das Böſe nimmt die Form der Gemeinschaft an. Zwar kann die Gemeinschaft in ihm nie zur vollen Wirklichkeit werden, weil Selbstsucht und Lüge sein Princip ist, und weil das zusammenhaltende Band in Gott fehlt. Auf der anderen Seite

bildet die Gleichheit des selbstsüchtigen Interesses und die Gemeinsamkeit des Gegensatzes gegen das Gute doch auch ein Band der Gemeinschaft. Und das Element der Gemeinschaft verstärkt sich, je mehr das Böse einerseits auch wenigstens zu formaler Geistigkeit sich fortbildet, andererseits in objectiven Producten und Einrichtungen eine von ihm beherrschte und durchdrungene Welt organisirt hat. Wir müssen innerhalb unserer Entwicklung absehen von der Frage, ob das Böse sich auch fortpflanze durch die natürliche Erzeugung und Abstammung. Aber schon Sitte und Gewohnheit, die gesammte geistige Atmosphäre und Tradition der Gemeinschaft sind, wenn sie vom Bösen erfüllt und beherrscht sind, mächtig genug, um namentlich die noch unentwickelten Seelen der Heranwachsenden von Anfang an zu ergreifen und zu bestimmen. Kaum würde eine Reaction der ursprünglichen Anlage des Menschen zum Guten gegen jene socialen Einflüsse des Bösen möglich sein, wenn nicht aus der Mitte der menschlichen Gemeinschaft selber Einwirkungen des Guten als Antidoton gegen die bösen Einflüsse an den Menschen herantreten würden.

Es liegt nun aber theils in dem natürlichen Fortschritte des menschlichen Lebens, theils im Wesen des Bösen speciell begründet, daß es sich, um seinen Widerstand gegen Gott und gegen die aus der menschlichen Gemeinschaft andringende Macht des Guten zu behaupten, um weder die angemaßte Unabhängigkeit noch den Raub der Weltherrschaft und des Weltgenusses fahren zu lassen, gleichfalls immer völliger zu einem in sich geschlossenen Reiche organisirt, worin es als eine von der „Exspiration, Inspiration und Conspiration der Geister" (Reiff, Glaubenslehre, § 62 u. 148) fortwährend erzeugte und getragene Macht in ähnlicher Weise dominirt wie in dem Reiche Gottes der heilige Geist. Dies erst ergibt den vollen Begriff des widergöttlichen Kosmos, welcher in der Darstellung der heiligen Schrift mit vollem Recht eine so bedeutsame Stelle einnimmt, dessen Wesen und Existenz in keiner Weise abgeschwächt oder gar geläugnet werden darf, wenn man das Wesen und die Entwicklung des Guten in christlichem Sinne recht verstehen will. Denn das christlich Gute ist das Licht, welches in der Finsterniß scheint und die Finsterniß zu überwinden hat und zwar gerade auch unter der Potenz des

nahme dahinrollen, bis ihm der Widerstand des unendlichen Gottes in solcher Weise begegnet, daß es scheitern muß. Und dies fordert und erwartet allerdings zuletzt der christliche Glaube. Für die Zeit setzt er den vollen, ja den wachsenden Dualismus des Guten und des Bösen; beim Uebergange von der Zeit zur Ewigkeit hofft er auf eine außerordentliche, wunderbare Offenbarung Gottes durch Christum zur Vollendung des Guten und zur Vernichtung des Bösen. Ob aus den verzehrenden Flammen göttlichen Gerichtes die ursprünglich zu Gott geschaffenen Menschenseelen nun doch noch den Rückweg zu ihm finden werden, nachdem ihnen die volle Nichtigkeit und das volle Verderben des Bösen offenbar geworden ist, ist eine Frage, welche kein menschliches Urtheil hier unten zu entscheiden vermag. Die Aussprüche Christi und seiner Apostel lauten so, daß sie ebensowohl der Hoffnung auf Gottes unendliches Erbarmen Raum geben (Matth. 19, 26. Luk. 15. Röm. 5, 18—21; 11, 32—36. 1 Kor. 15, 21—28), als sie andererseits uns mit heiliger Furcht erfüllen müssen über dem Ernste menschlicher Willensentscheidung und göttlichen Gerichtes (Matth. 12, 32. 41 f.; 13, 41—43; 16, 25 f.; 25, 30. 46. Marc. 9, 44. 46. Luk. 16, 26—31).

Das ist das Wunderbarste, was es gibt, daß Gott dem Menschen Freiheit verliehen hat und läßt, auch seiner heiligen Liebe bis zum Aeußersten zu widerstehen. In solchem Geheimniß der Freiheit aber liegt der Nerv des Sittlichen, des göttlichen Ebenbildes am Menschen. Die Idee des Guten ist eins mit der Idee der in Gott vollendeten Freiheit. Erit sicut Deus, darin liegt die ganze Wahrheit, Heiligkeit und Seligkeit des Guten, aber auch die volle Lüge, das volle Unrecht, der ganze Fluch des Bösen, je nachdem der Mensch diese Freiheit in Gott und durch Gott oder ohne Gott und wider Gott sucht, welcher ihm offenbar ist als die heilige Liebe (1 Mos. 3. Phil. 2, 5—11. Röm. 5, 12—21).

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Geo. S. Morris,
April 11, 1878.

Die

christliche Idee des Guten

und

ihre modernen Gegensätze.

Ein theologischer Beitrag zur christlichen Ethik

von

Hermann Weiß,
D. und Professor der Theologie in Tübingen.

Gotha.
Friedr. Andr. Perthes.
1877.